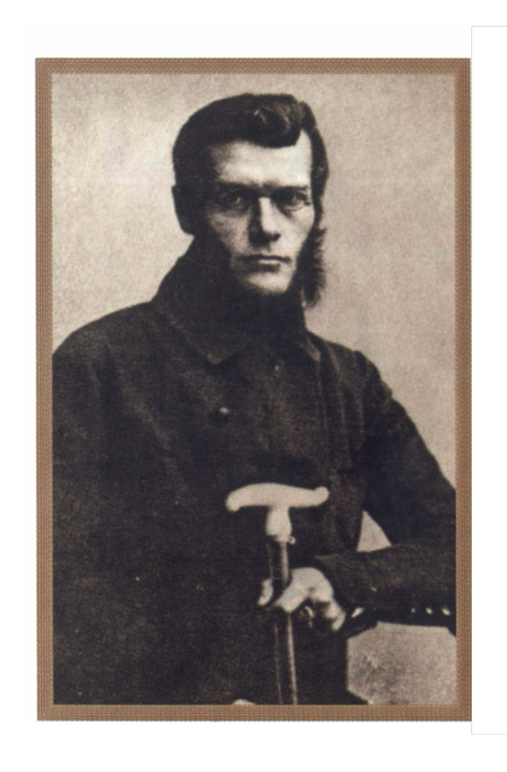
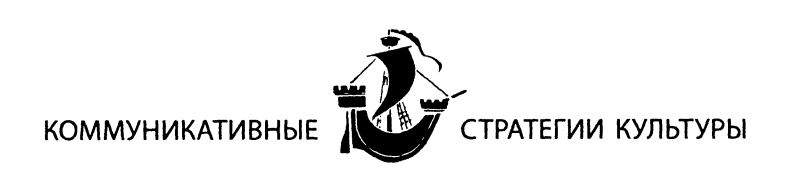




священник Димитрий Долгушин

# В. А. Жуковский и И. В. Киреевский

## Из истории религиозных исканий русского романтизма


КОММУНИКАТИВНЫЕ
СТРАТЕГИИ КУЛЬТУРЫ

священник Димитрий Долгушин

# В. А. Жуковский и И. В. Киреевский

## Из истории религиозных исканий русского романтизма



РУКОПИСНЫЕ ПАМЯТНИКИ ДРЕВНЕЙ РУСИ
МОСКВА 2009

ББК 66.1(2)5
Д 64

Издание осуществлено при финансовой поддержке
*Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)*
проект № 08-04-16253д



**Рецензенты:**
*О. Б. Лебедева*, д. филол. н., профессор
*А. С. Янушкевич*, д. филол. н., профессор

**Д64 Долгушин Д. В., священник**
В. А. Жуковский и И. В. Киреевский: Из истории религиозных исканий русского романтизма. — М.: Рукописные памятники Древней Руси, 2009. — 352 с. — (Коммуникативные стратегии культуры).
ISBN 978-5-9551-0335-8

Предлагаемое издание является первым систематическим исследованием истории отношений двух выдающихся деятелей русской культуры — В. А. Жуковского и И. В. Киреевского. Отношения между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским рассматриваются как личные, диалогические, во всей их экзистенциальной полноте, что делает предметом исследовательского внимания не только встречи, общение и литературные связи В. А. Жуковского и И. В. Киреевского, но и родство их религиозного пути. Поставленная таким образом тема об отношениях В. А. Жуковского и И. В. Киреевского затрагивает более общую проблему — проблему религиозных исканий русского романтизма и вводит этот сюжет в широкий историко-литературный контекст. На основе разнообразных источников (поэзии, художественной и философской прозы, эпистолярия и дневников) исследуется отношение двух писателей к таким религиозным и философским традициям, как православное духовное предание, масонство, иенский романтизм, немецкий идеализм.

**ББК 66.1(2)5**

В оформлении переплета использованы: «В. А. Жуковский», портрет К. П. Брюллова (1837–1838); «И. В. Киреевский», даггеротип 1840-х гг.; «Вид от усадьбы А. П. Киреевской на село Долбино», рисунок В. А. Жуковского (1815).

ISBN 978-5-9551-0335-8

# Предисловие

Цель предлагаемого исследования — изучение творческих и личных связей между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским. Излишне говорить, что тот и другой занимают выдающееся место не только в истории русской литературы, но и в истории русской культуры вообще. В. А. Жуковский представляет целую «эпоху ее развития» (см. [Канунова, Янушкевич]), с И. В. Киреевским связано возникновение одного из главных направлений русской мысли — славянофильства.

То, что между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским существовали близкие литературные и личные отношения, давно известно — об этом упоминается в каждом более или менее полном жизнеописании И. В. Киреевского. Но при всей общеизвестности этого факта он остается до конца не изученным.

История отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского еще не написана. Имеются лишь две специальные работы на эту тему — дореволюционная статья Н. Ф. Сумцова [Сумцов] и исследование Вс. Сахарова [Сахаров]. Обе они носят постановочный характер и скорее обозначают проблему, чем решают ее. Кроме того, в литературе существует ряд концептуальных высказываний по этому поводу (например, М. О. Гершензон пишет: «Между Жуковским и Киреевским есть органическая связь, что было у Жуковского чаянием, то у Киреевского стало убеждением» [Гершензон 1989, 297]), но такие высказывания требуют конкретизации. Для этого необходимо прежде всего собрать фактический материал. До сих пор более или менее полно были освещены лишь роль Жуковского в истории издававшегося И. В. Киреевским журнала «Европеец», его влияние на формирование эстетических и литературных взглядов молодого Киреевского. Конечно, этими сюжетами история взаимоотношений Жуковского и Киреевского не исчерпывается. Она требует более подробного и тщательного изучения. И дело не только в накоплении фактов.

Сформулировав тему «В. А. Жуковский и И. В. Киреевский», не следует ограничиваться каким-то одним ее аспектом (литературным, бытовым и т. д.), следует постараться увидеть эти отношения как личные, диалогические, во всей их экзистенциальной полноте. Предметом исследовательского внимания должны стать не только встречи, общение и литературные связи Жуковского и Киреевского, но, прежде всего, сродство их духовного пути. Однако духовный путь есть путь религиозный. Религиозность — та точка, в которой мы соприкасаемся с экзистенциальным центром человека, с его «жизненной цельностью», с его личностью. По словам П. Тиллиха, вера — «это наиболее центрированный акт человеческой души», «самый личностный из всех личностных актов» [Тиллих, 135]. Поэтому тема «В. А. Жуковский и И. В. Киреевский», взятая во всей своей полноте, подразумевает, прежде всего, обращение к истории их религиозных исканий, к исследованию их религиозного пути.

Поставленная таким образом тема об отношениях Жуковского и Киреевского позволяет коснуться важной проблемы — религиозных исканиий русского романтизма. В публикациях и исследованиях последних лет получили достаточно широкое освещение сюжеты, связанные с «научной реконструкцией христианского контекста русской литературы» [Христианство и русская литература, 6] (см. работы С. Г. Бочарова, И. А. Виноградова, В. А. Воропаева, М. М. Дунаева, И. А. Есаулова, В. Н. Захарова, Ф. З. Кануновой, Т. А. Касаткиной, В. А. Котельникова, А. М. Любомудрова, В. С. Непомнящего, Б. Н. Тарасова и др.). Обнаружены и изучены связи с православной духовностью творчества многих писателей (особенно А. С. Пушкина, Н. В. Гоголя, Ф. М. Достоевского), сделаны и попытки концептуального осмысления истории русской литературы с точки зрения православия (указания на соотвествующую литературу можно найти в библиографическом указателе «Христианство и новая русская литература XVIII– XX вв.» [Христианство], учитывающем 14156 статей и монографий, что само по себе свидетельствует о масштабе научной разработки такого рода тем). Однако, утверждая, что «русская литература была христианской»[1] [Евангельский текст, 5] и «во многом православ-

[1] Ср.: «темы русской литературы будут христианские и тогда, когда в сознании своем русские писатели отступят от христианства» (Н. А. Бердяев) [Бердяев, 63].

ной» [Кирилл (Гундяев), 45] (что, конечно же, верно), мы не должны забывать о драматизме взаимоотношений светской литературы XIX в. с церковной традицией.

В начале XIX в. русская словесность получила несколько культурных импульсов, главный из которых связан с влиянием романтизма, и особенно немецкого романтизма. Влияние это не ограничивалось сферой собственно литературы или эстетики. Оно было не только литературным — оно было религиозным. Ведь и сам иенский романтизм был, по сути, религиозным движением, попыткой соединения и сорастворения искусства и религии. Именно как религиозное явление, как «поэзия и философия мистического чувства» рассматривался он в работах молодого В. М. Жирмунского.

В Россию он попадал как непосредственно через сочинения Шлегелей, Новалиса, Шлейермахера и др., так и через сочинения Шеллинга, многие черты «философии тождества» которого определены общением с иенскими романтиками. Поэтому можно сказать, что молодые русские шеллингианцы 1820-х годов, к числу которых относится и И. В. Киреевский, находились не просто в поле философского влияния шеллингианства, но фактически в русле религиозной традиции иенского кружка. Эта традиция определила многое и в творчестве Жуковского.

Сейчас уже трудно отстаивать точку зрения академика А. Н. Веселовского, пытавшегося весь творческий и духовный путь Жуковского уместить в рамки сентиментализма, и тем более позицию его брата, Алексея Веселовского, утверждавшего, что Жуковский «по свойствам своей природы и далеко не глубокому образованию ... никогда не входил в изучение сущности романтизма» [Веселовский А.Н., 132]. Напротив, исследование круга чтения русского поэта, его «лирической философии» и эстетических манифестов 1820–30-х годов показывает, что Жуковский «был в курсе всех основных идей немецкого романтизма» [Янушкевич, 124]. Хотя Жуковский настороженно относился к Шеллингу[2], эстетика «философии тождества» была Жуковскому определенно близка. Вообще, эстетические и философские иска-

[2] Эту настороженность следует отнести на счет академического стиля и «трансцендентальной» проблематики шеллинговой философии — недаром в 1840-е годы Шеллинг стоял для Жуковского в одном ряду с другими родителями «минотавра немецкой метафизики» — Кантом, Фихте и Гегелем.

ния иенского кружка — тот контекст, в котором только и можно понять многие высказывания Киреевского и Жуковского 1820–1830-х годов, и контекст этот — по сути, религиозный.

Влияние иенского романтизма — только один из примеров. Можно сказать, что религиозная проблематика имманентно свойственна романтизму, ибо в центр своего внимания он поставил тему, по существу, религиозную — стремление человека к бесконечному. Поэтому духовные искания русского образованного общества 1830–1840-х годов, прошедших под знаком романтизма, являются религиозными исканиями. На религиозных путях совершается и преодоление романтизма. Атеизм Белинского и Герцена с одной стороны, церковность Хомякова и Киреевского с другой обозначили два варианта исхода романтической эпохи.

Хотя история русского романтизма как история религиозных исканий еще не написана (но при этом есть целый ряд ярких работ, посвященных отдельным романтикам — работы П. Н. Сакулина о В. Ф. Одоевском [Сакулин], А. А. Корнилова о М. А. Бакунине и кружке Н. В. Станкевича [Корнилов], Г. В. Флоровского об А. И. Герцене [Флоровский 1998а; 1995] и др.), концепция романтизма как особого религиозного движения была выработана уже в трудах отечественных авторов н. XX в. Характерно, что эти авторы и сами были заметными фигурами в «русском религиозном ренессансе» Серебряного века — хотя и принадлежали к разным, иногда полярно противоположным его направлениям. Участник новоселовского кружка, человек строгого православия, В. А. Кожевников в своем обширном исследовании «Философия веры и чувства в XVIII в.» показал, какое место занимали религиозные темы в предромантическом движении в Германии. Неоромантик М. О. Гершензон издал ряд блестящих биографических зарисовок. Темой многих из них была именно романтическая религиозность (ср. его работы о П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевском, В. С. Печерине и др.). Он акцентирует эту тему иногда даже вопреки историческому материалу, и зачастую мысль и поступки его героев становятся иллюстрацией к его собственному мировоззрению. Заслугой Гершензона является то, что он «разомкнул» сферу литературы и философии в область чувства[3]. Его методология

[3] Это же можно сказать и о А. Н. Веселовском, П. Н. Сакулине, А. А. Корнилове.

определена убеждением в том, что «ключ к истории идей всегда лежит в истории чувства, всякое умственное течение имеет своим источником темную и сложную чувственную сферу человеческого духа» [Флоровский 1998, 244–245].

Эта установка стала руководящей и для тяготевшего к символизму молодого В. М. Жирмунского. В своих статьях и книгах 1910-х гг. он рассматривает романтизм как «новую форму чувствования, новый способ переживания жизни» [Жирмунский 1919, 9], по-существу, религиозный. «Цель настоящей работы,— писал он во Введении к книге «Немецкий романтизм и современная мистика»,— заключается в том, чтобы проследить в творческой интуиции романтиков и в их теоретических взглядах зарождение и развитие мистического чувства» [Жирмунский, 5]. В одном из писем он утверждал, что главная цель задуманного им труда — показать «историю превращения живого, личного чувства романтиков в способ жизни, в культуру, сперва художественную, а потом и жизненную. Я глубоко убежден в том,— пишет он,— что не творческая личность является продуктом культуры (хотя и это в ограниченном смысле справедливо), а духовная, может быть даже и материальная (поскольку мы можем психологизировать ее факты), культура эпохи является результатом, продуктом отложения, затвердения, кристаллизации нового чувства, живого в творческой личности» [Лавров, 349].

А. Г. Аствацатуров справедливо указывает, что философской основой избранной В. М. Жирмунским методологии был интуитивизм Н. О. Лосского [Аствацатуров, XIX], постулирующий возможность познания реальности «в подлиннике» и, следовательно, возможность онтологически реальной встречи с людьми прошлого. Эта посылка, естественно, способствовала концентрации исследовательского внимания на «творческой личности» («субстанциальном деятеле» по терминологии Н. О. Лосского) самой по себе, а не на «остраненных», т. е. отчужденных от нее продуктах ее творчества.

К сожалению, после революции В. М. Жирмунский не продолжил работу в этом направлении. Вообще, в советский период интересующая нас методологическая традиция не могла развиваться полноценно. С одной стороны официальное марксистское литературоведение видело ключ к истории идей не в «истории чувства»,

а в социально-политических отношениях. С другой — такое направление, как формализм 1920-х годов, рассматривал историю литературы в качестве «литературной эволюции», определяемой исключительно внутрилитературными факторами. Всякое смыкание литературной сферы с психологической воспринималось как попытка «псевдогенетических объяснений» «литературного факта».

Впрочем, нельзя сказать, что тема о взаимоотношении (взаимовлиянии) литературы и жизни была совершенно устранена из литературоведения. Характерно, что и формалисты в конце 1920-х годов тоже пришли к ней, стараясь решить эту проблему через изучение «литературного быта». В связи с этой темой следует вспомнить имя Г. А. Гуковского, который в своих блестящих анализах литературных произведений рассматривал литературный стиль как выражение личного мироощущения автора, а также имена ученых, бывших в той или иной мере преемниками традиций опоязовского формализма — Л. Я. Гинзбург и Ю. М. Лотмана. Одной из главных тем их творчества становится изучение «семиотики личности», участия литературы в складывании «форм поведения» [Гинзбург 1983, 56]. Однако личность рассматривается ими скорее не как «субстанция, а отношение, точка пересечения социальных кодов» [Гаспаров, 10].

Интересующая нас методологическая традиция была воспринята и в русской эмиграции. Прежде всего следует назвать имена Д. И. Чижевского и протоиерея Георгия Флоровского. На трудах последнего нужно остановиться подробнее. В юности на Флоровского большое влияние оказали работы Гершензона. От Гершензона он воспринял стремление сквозь идеи и строки литературных произведений «добраться до живых людей», рассмотреть живую личность во всем драматизме ее духовных исканий. Реализацией этого стремления была диссертация Флоровского о Герцене, ряд статей, посвященных истории русской мысли, итоговый труд «Пути русского богословия» и несколько методологических статей («Положение христианского историка», «Откровение и истолкование», «Михаил Гершензон» и др.).

В отличие от Гершензона, Флоровский подчеркивает, что человеческая личность включена в историю. История для него — это не просто хронологическая последовательность событий, но, используя выражение Н. А. Бердяева, «спецификум бытия», особый его

уровень или «порядок» (ср. [Аверинцев 1975]). В него включены не только прошлое, но и настоящее, не только тот, о ком пишется историческое исследование, но и тот, кто его пишет. Флоровский «убежден, что историография — это, в идеале, постоянно обновляемый, использующий воображение и интуицию диалог с личностями из прошлого, а не манипуляция с чем-то типическим, обобщенным и гипостазированным» [Флоровский 1995а, 339]. Он говорит (вслед за М. Блоком и А. Марру), что главная задача изучения истории — это «встреча с живыми людьми» [Флоровский 1998б, 52]. В методологической концепции Флоровского выделяются как характерные черты историзм и персонализм.

Нам кажется, что концепция эта является логическим завершением обозначенной выше методологической традиции. Как и у Гершензона и Жирмунского, идеи и литературные произведения рассматриваются в ней встроенными во внутреннюю жизнь личности, однако, благодаря обращенности к истории, Флоровский избегает замыкания в границах психологизма, и духовные искания предстают включенными в общеисторический экзистенциальный контекст. В отличие от структурализма, который рассматривает историческое исследование как реконструкцию[4], эта концепция говорит о встрече. Но структурные методы могут быть использованы и здесь (кстати, Флоровский уже из-за рубежа внимательно следил за работами формалистов), потому что они открывают пути личности в культуре. Нам кажется, что методология Флоровского может быть очень плодотворна в историко-литературных исследованиях, связанных с влиянием религии на литературу (более частно: православия на русскую литературу). Здесь важен ее акцент на персонализме.

Принципиальная ошибка некоторых современных опытов исследования темы «православие и русская литература» связана, прежде всего, с ложностью методологической посылки: попытки выделить определенные «категории» православного мировоззре-

---

[4] Ср. концепцию Ю. М. Лотмана в его книге о Карамзине — «роман-реконструкция». Утверждение Лотмана о том, что такая реконструкция есть воскрешение (восходящее к словам Мишле «история есть воскрешение»), конечно, нарочито метафорично. Реконструкция не может быть воскрешением, потому что никогда не совпадает со своим объектом. Личность нельзя реконструировать, с ней можно лишь встретиться (ср. выражение М. Блока: «История — встреча людей в веках» (цит. по [Петров, 3])).

ния и проследить их бытование в литературных произведениях. Кроме того, что такая методология открывает путь для произвольных толкований, она рискует незаметно подменить православие системой убеждений, идеологией. Между тем как православие — это нечто иное. Принципиальной конституирующей особенностью православного опыта является персонализм, и вытеснение его «идеологизмом» приводит к подмене.

Весьма актуальным является напоминание В. С. Непомнящего о том, что проблема типа «искусство и религия» — это «ложная постановка вопроса», «эта «проблема» — мистифицированная, не религиозная, а идеологическая» [Непомнящий]. Нет проблемы взаимодействия «православной идеологии» с русской литературой, есть тема о духовном и религиозном пути писателя и о том, как он выражается в его творчестве. К произведению изящной литературы мы не можем подходить с тем же критерием, что и к богословскому сочинению, но мы можем увидеть за ним «я» его автора в его экзистенциальном стремлении и в этом свете понять значение данного произведения для его религиозного пути. И тогда невозможно судить и осуждать автора за недостаток или неправильность его веры, ибо история — это не суд, а встреча, и «историк никогда не должен забывать, что изучает он и описывает творческую трагедию человеческой жизни» [Флоровский, XV].

Все вышесказанное касалось общеметодологических подходов к изучению религиозных исканий русских писателей. Если же говорить конкретно об изучении религиозного пути Жуковского и Киреевского, то эти авторы находятся почти в диаметрально противоположном положении. Если практически ни одна публикация, посвященная Киреевскому, не обходится без упоминания о его религизных исканиях, то разговор о религиозных взглядах Жуковского, несмотря на обилие литературы, посвященной первому русскому романтику, лишь начат.

Не только в XX, но и в XIX веке контекст русской культуры не способствовал изучению этой темы. Еще К. К. Зейдлиц был вынужден из первого (журнального) издания своей книги о Жуковском, «чтобы гусей не раздразнить» [Зейдлиц 1883], выбросить многие страницы, касавшиеся религиозных чувств писателя. Первые биографы Жуковского (К. К. Зейдлиц [Зейдлиц 1883а], П. Загарин (Л. Поливанов) [Загарин]) хотя и отмечали религиозность

поэта, но не придавали этому факту определяющего значения. Писал о религиозности Жуковского А. Н. Веселовский [Веселовский], однако известная «одномерность» его концепции оставила отпечаток и здесь (для Веселовского религиозность Жуковского даже в 1840-е годы есть доказательство его сентиментализма), и мы позволим себе не согласиться с Ф. З. Кануновой (см. [Канунова 1997]) в том, что он придавал ей принципиальное значение: Веселовский относился к религиозным исканиям Жуковского неприязненно и свысока, расценивая их как бегство от социальных проблем.

После революции сколько-нибудь серьезная разработка интересующей нас темы сделалась невозможной. Авторы исследований о Жуковском склонны были либо молчать о его религиозности, либо преуменьшать ее значение, чтобы таким образом оградить его от обвинений в «реакционности». В этом смысле характерна известная книга Г. А. Гуковского [Гуковский], в которой можно найти много метких замечаний относительно религиозных взглядов Жуковского, но все они клонятся к одному — к тому, чтобы показать, что эти взгляды, в сущности, не были религиозными.

В наше время интерес к теме заметно повысился. Ф. З. Канунова и А. С. Янушкевич выделяют вопрос о месте В. А. Жуковского в истории русской религиозной философии в качестве одного из главных направлений изучения его творчества [Канунова, Янушкевич]. Более того, они даже считают, что Жуковский стоит у истоков русской религиозно-философской традиции. Ф. З. Канунова указывает на необходимость изучения религиозно-философских взглядов Жуковского в общем контексте нравственно-философских исканий русского романтизма 1830–1840-х годов [Канунова 1994; 1997]. Изучению религиозных тем творчества Жуковского посвящена значительная часть монографии Ф. З. Кануновой и И. А. Айзиковой [Канунова, Айзикова].

Все больший интерес вызывают труды Жуковского по переводу Нового Завета на русский язык. Первым современным исследованием его стала публикация Ю. М. Прозорова [Прозоров]. В 2008 г. Ф. З. Канунова, И. А. Айзикова и автор этих строк осуществили первый опыт научного издания Нового Завета в переводе Жуковского. Текст перевода сопровождается исследовательскими статьями, комментариями и приложением,

в которое вошли варианты по писарской копии, маргиналии поэта в изданиях Библии, а также текст составленного им библейского катена [Новый Завет] (см. также [Долгушин 2003; 2006]). Огромное значение для дальнейшего изучения перевода имеет недавно приобретенный Публичной библиотекой Нью-Йорка его автограф. Об этой уникальной находке сообщила И. В. Рейфман, которая в своей статье делает и первое археографическое описание новонайденой рукописи [Рейфман].

И. Ю. Виницкий в своей диссертации и статьях исследует центральную для Жуковского тему меланхолии, что позволяет выявить существенные особенности религиозности поэта [Виницкий; 1995]. Он же посвятил специальную работу статье Жуковского «О приведениях» [Виницкий 1998], проанализировал религиозно-философский подтекст перевода Жуковским «Одиссеи» [Виницкий 2003] и религиозный план идиллии Жуковского «Овсяный кисель» (из Гебеля) [Виницкий 2003а]. А. Л. Зорин рассматривает творчество молодого Жуковского в контексте религиозной идеологии Священного союза [Зорин; 2001]. О. А. Проскурин останавливается на религиозных мотивах «арзамасской галиматьи» [Проскурин]. А. С. Янушкевич посвятил специальную статью проблеме отношения Жуковского к масонству [Янушкевич 2000]. Религиозных мотивов поэзии Жуковского касается Н. К. Эмирсуинова [Эмирсуинова]. Л. Н. Киселева высказывает и обосновывает концептуальный тезис о том, что значение Жуковского в истории русской литературы заключается в осуществленной им «сакрализации поэзии». Этот тезис, считает она, может лечь в основу пересмотра «канонических» представлений о месте Жуковского в литературном процессе «золотого века» [Киселева 2007].

О И. В. Киреевском писали немало. Первые статьи о нем вышли в свет вскоре после его кончины, и с тех пор поток публикаций не прекращался. «Забытым» мыслителем его можно назвать скорее условно. Правда, он прошел через «зону замалчивания» в советское время (1920–1950-е годы), но в эти же десятилетия его творчество активно осмыслялось русской эмиграцией (см. [Флоровский; Зеньковский 1989; Арсеньев; Концевич; Лосский 1991]; И. Смолич защитил о И. В. Киреевском докторскую диссертацию ([Smolitsch], см. также [Смолич]). В 1960-х гг. в связи с дис-

куссией о славянофильстве (см. [Славянофилы, 5–67]) и общим потеплением климата вокруг этой проблемы имя его стало привлекать внимание все чаще. Изучался и ранний период его деятельности [Манн 1965], история его журнала «Европеец» (цикл работ М. И. Гиллельсона и Л. Г. Фризмана [Гиллельсон 1965; 1966; 1986; Фризман 1967]; своеобразным их завершением стало издание «Европейца» в серии «Литературные памятники», выполненное Л. Г. Фризманом [Фризман 1989]). В 1979 г. вышло первое послереволюционое собрание сочинений Киреевского (под ред. Ю. В. Манна) [Киреевский 1979]. Рецензию на это издание Вс. Сахаров назвал «Возвращение Ивана Киреевского» [Сахаров 1981]. И в самом деле, в 1980-е гг. появляется целый ряд серьезных работ об этом мыслителе ([Котельников 1980; 1981; Сахаров 1988]), а также новый сборник его произведений и писем, подготовленный В. А. Котельниковым [Киреевский 1984].

В последние десятилетия практически никакой разговор о судьбах России и отечественной культуры не обходится без упоминания имени Киреевского, и высказывания о нем зачастую приобретают публицистический характер (см., напр., [Есаулов 1998]); появляются и работы научно-популярного толка [Благова; Шарипов]; есть специальные работы о художественной прозе Киреевского [Степанов; Еремеев 1993] (А. Э. Еремеев обобщил свои исследования литературного творчества Киреевского в монографии [Еремеев]). В 2002 г. вышел новый сборник сочинений И. В. Киреевского, подготовленный Н. Лазаревой, в который были включены не публиковавшиеся ранее материалы [Киреевский 2002]. В последние годы был защищен ряд кандидатских диссертаций о философских взглядах И. В. Киреевского ([Антонов 1999[5]; Гвоздев 1999; Аулова 2000; Разумовский 2002]). Следует

[5] Легла в основу монографии об антропологии И. В. Киреевского [Антонов 2006]. В 1988 г. В. С. Костелов депонировал в ИНИОН обширную работу об И. В. Киреевском [Костелов 1988]. Недавно он также выпустил посвященную И. В. Киреевскому монографию. Недавно была также издана написанная еще в 1974 г. обширная монография З. А. Каменского, посвященная философии славянофилов, половина которой посвящена И. В. Киреевскому [Каменский 2003]. К сожалению, в период работы над книгой мне оставалась недоступной вышедшая в 2006 г. монография иеромонаха Василия (Саяпина) и А. М. Шарипова «Иван Васильевич Киреевский: Возвращение к истокам» (М.: Главархив Москвы, 2006).

также упомянуть посвященные И. В. Киреевскому работы М. А. Можаровой [Можарова 1999; 2002], Э. И. Коптевой [Коптева 2000; 2007].

Однако обобщающего труда о Киреевском на русском языке не написано[6]. Получилось так, что его наследие изучалось с разных точек зрения историками, литературоведами, философами, но сведения и выводы, сделанные ими, никогда не сводились воедино. Не существует полной научной биографии Киреевского, и до сих пор приходится довольствоваться работами к. XIX — н. XX вв.: «Материалами» Н. А. Елагина [Киреевский, I], книгами В. Лясковского [Лясковский] и А. Лушникова [Лушников]. Между тем они требуют переосмысления и уточнения.

При изучении жизни и творчества Киреевского невозможно пройти мимо темы о его религиозности. В литературе, посвященной мировоззрению Киреевского, общепринято разделять его жизнь и творчество на два периода: первый, когда его взгляды определялись традициями европейской культуры, и второй, когда он стремился устроить свою жизнь, руководствуясь православным преданием. Встает вопрос: как оценить каждый из этих периодов и как они соотносятся между собою?

Сложилось две традиции отношения к этой проблеме. У истоков первой стоит А. И. Герцен («Былое и думы»), затем она была подхвачена Д. И. Писаревым [Писарев], Г. В. Плехановым [Плеханов], Вл. Астровым [Астров], А. Caats [Каатс] и др. Для них Киреевский — это сломленный человек, не нашедший в себе силы противостоять деспотическому режиму и бросившийся, как говорит Герцен, в «темный лес мистицизма».

Для другой традиции религиозные искания Киреевского являются, напротив, самым ценным в его жизни и творчестве. К ней принадлежит М. О. Гершензон, который хотя и отрицательно относился к славянофильству Киреевского, но все же считал, что все его творчество пронизано одной религиозной «метафизической мыслью — мыслью о цельности человеческой личности» [Гершензон 1989]. К ней принадлежат и русские религиозные философы и богословы, писавшие о Киреевском — протоиерей Георгий Флоровский [Флоровский], протопресвитер Василий Зеньковский [Зеньковский

---

[6] На иностранных языках существует целый ряд книг: [Müller 1966; Gardt; Christoff; Gleason; Rouleau]. См. также [Гарднер; Мюллер 1993; Руло].

1989], Н. О. Лосский [Лосский 1991], Н. А. Арсеньев [Арсеньев] и др. Для них само имя Киреевского становится символом пути от идеализма к православию.

Авторы работ о Киреевском, вышедших в советское время (Ю. В. Манн, В. И. Сахаров, В. А. Котельников и др.), естественно, не имели возможности писать о его религиозных взглядах и сосредотачивали внимание исключительно на литературно-критическом творчестве Киреевского. Но в последние десятилетия они широко обратились к темам, связанным с изучением его религиозного пути (см. работы Ю. В. Манна и В. А. Котельникова о взаимоотношениях Киреевского со старцами Оптиной пустыни) [Манн 1991; Котельников; 2002].

Предлагаемое исследование является попыткой осмысления истории личных и творческих отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского в контексте проблемы религиозных исканий русского романтизма. Для решения этой задачи осуществлено выявление фактического материала по истории взаимоотношений между В. А. Жуковским и И. В. Киреевским, исследованы религиозно-этические и религиозно-эстетические мотивы в их творчестве (на основе широкого круга источников — поэзии, художественной и философской прозы, эпистолярия и дневников), уточнено отношение В. А. Жуковского и И. В. Киреевского к религиозным и философским движениям их времени (масонство, немецкая философия, православное духовное предание и др.), проведен анализ изменений в их религиозных взглядах.

Материалом исследования послужили литературно-художественные произведения Жуковского и Киреевского; их критические, религиозно-философские и публицистические статьи; их дневники и переписка.

Несмотря на то, что литературно-художественное наследие Жуковского имеет большую эдиционную и исследовательскую традицию, в его изучении есть еще немалое количество «белых пятен». В частности, из всего творчества поэта периода 1840–1850-х годов внимание исследователей сосредоточилось почти исключительно на переводах восточного и гомеровского эпоса. Художественно-религиозные произведения Жуковского этого времени (такие, как «Капитан Бопп», «Две повести», «Египетская тьма», стихотворное переложение Апокалипсиса, поэма «Странствующий

жид»[7]) остаются малоизученными. Между тем, они весьма важны для понимания итогов духовного пути поэта и занимают в его творчестве не последнее место. Как известно, поэму «Странствующий жид» Жуковский называл своей «лебединой песнью».

Что касается литературно-художественного творчества Киреевского, то оно тоже оказалось обойдено вниманием исследователей. В молодости Киреевский писал и стихи (из его поэзии до нас дошла лишь малая часть), и прозу. Киреевскому принадлежат очерк «Царицынская ночь», волшебная сказка «Опал», главы из начатого, но незавершенного романа «Две жизни» и неоконченная повесть «Остров».

Можно сказать, что ни художественная сторона прозы Киреевского, ни ее значение как источника для изучения его взглядов не были до сих пор оценены по достоинству. Распространенным стало мнение о том, что раз Киреевский был прежде всего философом и критиком, то его художественное творчество — вещь второстепенная и не заслуживающая особого внимания. Так, В. И. Кулешов в своей книге «Славянофильство и русская литература» (1976) (см. также его статью [Кулешов 1973]), мимоходом замечая, что «поэтического таланта у него (Киреевского. — *Д. Д.*) не было», оценивает «Царицынскую ночь» и «Остров» как «слабые произведения» [Кулешов, 34]. Анализу художественной прозы Киреевского посвящен один из разделов коллективной монографии «Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850-е годы)». Автор этого раздела, В. И. Сахаров, видит особенность художественного метода И. В. Киреевского в обращении к «аллегории, к архаичному жанру философского аполога-утопии» [Славянофилы, 459], но и он, видимо, не считает прозу Киреевского сколько-нибудь самобытным и заметным явлением.

Специально художественным произведениям Киреевского посвящены указанные выше работы Л. А. Степанова и А. Э. Еремеева. Л. А. Степанов выясняет связи очерка «Царицынская ночь» с трагедией «Борис Годунов» и некоторыми стихотворениями Пушкина. А. Э. Еремеев, помимо концептуального осмысления прозы Киреевского, также сосредотачивает свое внимание на пе-

---

[7] Поэтике поэмы «Странствующий жид» посвящены работы Ф. З. Кануновой, Е. В. Слепцовой [Канунова, Слепцова], Л. Н. Киселевой [Киселева] и автора этих строк [Долгушин 2000].

рекличке между прозой Киреевского и пушкинским творчеством (сравнивает «Остров» и «Египетскую ночь»). Между тем гораздо более очевидная связь — связь между поэтикой Жуковского и Киреевского — хоть и была замечена, но осталась неизученной.

На существование такой связи указал в упоминавшейся выше книге В. И. Кулешов. Он отметил, что в очерке «Царицынская ночь» «отразились некоторые размышления автора о смысле жизни, напоминающие настроения героев унылых элегий Жуковского» [Кулешов, 34]. Специфические задачи монографии В. И. Кулешова, ставившего своей целью доказать ничтожность художественных достижений славянофильства, не позволили ему более внимательно отнестись к этой параллели. Между тем «Царицынская ночь», несомненно, имеет множество точек соприкосновения с «пейзажно-медитативной» лирикой Жуковского 1818–1824 гг. (под «унылыми элегиями» имеется в виду, конечно, она). Этот же автор указывает, что прозаическая сказка Киреевского «Опал» напоминает «Красный карбункул» Жуковского [Кулешов, 81]. Сходство этих двух произведений ограничивается почти исключительно сходством названий, но мысль о том, что поэтика Киреевского непосредственно связана с поэтикой Жуковского, несомненно, верна. В частности, связующей категорией «Царицынской ночи», «Опала» и «Острова» является столь важное для Жуковского понятие «невыразимого». Особенно внимательного отношения заслуживает неоконченная повесть Киреевского «Остров», произведение, подводящее итоги его «романтического» периода и открывающее период славянофильский. В нем своеобразно сочетаются романтическая и сентименталистская топика.

Критические, религиозно-философские и публицистические статьи составляют бóльшую часть литературного наследия Киреевского. Общий объем их не так уж значителен — связано это с внешними обстоятельствами жизни, не позволившими Киреевскому заниматься литературным трудом. Тем не менее написаны они весьма тщательно, и не будет преувеличением сказать, что всякий раз выход его статей был событием в русской общественной жизни и литературе.

Киреевский писал и книги. Известно, что в начале 1840-х годов он собирался издать «Историю Древней Церкви», а в 1850-х готовил обширное сочинение по философии. Сохранились подго-

товленные материалы к этому сочинению — т. н. «отрывки». Эти «отрывки» и последняя статья Киреевского («О необходимости и возможности новых начал для философии») являются, по сути, вершиной его философского творчества и лучшим из того, что им было написано. Нужно особо упомянуть еще две «Записки», которые Киреевский подготовил в качестве попечителя духовного училища.

Что касается Жуковского, приходится повторить сказанное выше. Изучение его религиозно-философской публицистики 1840-х годов лишь начато. Слова, написанные о ней П. А. Плетневым («она, бедная, ни в ком еще не пробудила к себе участия»), можно поставить эпиграфом к истории ее изучения. В работах XIX–начала XX вв. (К. К. Зейдлиц, П. Загарин, А. Н. Веселовский, П. Н. Сакулин) вопросы, связанные с ней, ставились в самой общей форме. В советское время серьезное исследование ее было невозможным. У авторов русского зарубежья (в частности, у протоиерея Георгия Флоровского [Флоровский] и Д. И. Чижевского [Чижевский]) есть ряд указаний на то, в каком направлении должно двигаться это изучение, однако их наметки остаются нереализованными.

Сейчас делаются первые шаги в изучении религиозно-философской прозы Жуковского (следует назвать, прежде всего, работы Ф. З. Кануновой, И. Ю. Виницкого, А. С. Янушкевича [Янушкевич 2006, 263–273 и др.], И. А. Айзиковой (см. особенно соотвествующий раздел ее монографии [Айзикова 2004; 2006]).

Необходимо уточнение духовного контекста, из которого рождалась религиозная проза Жуковского 1840-х годов. Представление о нем может дать прежде всего изучение круга чтения поэта и его записей на полях прочитанных книг. В трехтомнике «Библиотека Жуковского в Томске», впервые систематически охватившем этот круг источников, религиозная тема затронута лишь косвенно. Между тем, как пишет Ф. З. Канунова, «из 147 книг на религиозные темы в библиотеке поэта 58 имеют пометы Жуковского» [Канунова 1997, 72]. Эти пометы требуют систематического изучения, мы использовали их лишь фрагментарно.

Необходимо, конечно, и уточнение текстологической базы — в этом смысле важное значение имеет публикация А. С. Янушке-

вичем подготовленного Жуковским текста «Мыслей и замечаний» [Янушкевич 1994], [ПССиП, XIV].

Особенно важны для нашего исследования дневники и переписка Жуковского и Киреевского. При изучении этого круга источников нужно иметь в виду, что в романтическую эпоху тексты «малой литературы» играли совершенно исключительную роль. Еще Ю. Н. Тыняновым и Б. М. Эйхенбаумом был выдвинут тезис о том, что в России к. XVIII — н. XIX вв. письмо из бытового факта стало фактом литературы. Сегодня это утверждение, по выражению Р. М. Лазарчук, «звучит как аксиома» [Лазарчук, 3]. Как показывает Л. Я. Гинзбург [Гинзбург 1971], через письмо осуществлялось освоение определенных типов мировоззрения и поведения конкретными людьми[8]. Письма делались своеобразной лабораторией языка, идей, литературных образов, а кроме того — лабораторией философских и общественно-политических произведений.

На материале переписки славянофилов мы можем проследить, каким образом их идеи совершали путь: от устных бесед к конспектам речей, которые подразумевалось на этих беседах произнести (фактически такими конспектами были, например, статьи, положившие начало славянофильству, — «О старом и новом» А. С. Хомякова и «В ответ Хомякову» И. В. Киреевского), к письмам и далее к публиковавшимся статьям. В стесненных цензурных условиях частные письма нередко становились законченными философскими или общественно-политическими произведениями. Они сознательно «предназначались большей аудитории, чем непосредственный адресат» [Наумов, 91]. В этом смысле очень верно замечание И. Паперно, что в начале XIX века письмо ориентировано на «журналистику, литературную критику, парламентскую трибуну» [Паперно, 109]. Можно перечислить множество публицистических и др. произведений, в генезисе которых переписка сыграла заметную роль.

---

[8] Письмо в то время «становилось образцом, поднималось в центр культуры» [Паперно, 109]; оно оказалось неким посредником между литературой и жизнью. Этот феномен объясняется фундаментальными особенностями эпистолярного жанра: «письмо обслуживает особые потребности человека, более творческие, чем потребность говорить, но менее художественно тонкие, чем потребность создать произведение искусства. Это особая форма содружества литературы с жизнью...» [Елина, 33–34].

Непосредственно к переписке примыкают дневники. Недаром, как замечает С. С. Дмитриев, в перв. пол. XIX в. эти две формы нередко переходили одна в другую. «Среди эпистолярных памятников перв. пол. XIX в. есть много писем, которые прямо на глазах историка превращаются в дневники. <...> Принято было в быту и в литературно-бытовой практике перв. пол. XIX в. и обратное превращение дневника (журнала), поденных записей, ведшихся их автором как будто только для себя, в письмо, а то и в письма» [Дмитриев, 350–351].

Ярким примером этого являются не только письма-дневники Жуковского 1814–1817 гг. («Белая книга» и др.), но и письма И. В. Киреевского родным из заграничной поездки 1830 г. Следует помнить, что на эпистолярную манеру Жуковского оказала огромное влияние его многолетняя переписка с А. П. Елагиной[9], литературный талант которой поэт ценил очень высоко. И Жуковский, и Елагина ориентировались на сентименталистское эпистолярное поведение[10], первыми образцами которого в России были письма В. Н. Капниста, М. Н. Муравьева, Н. М. Карамзина (см. [Лазарчук]). В эту же традицию А. П. Елагина вводила и своих детей, в том числе и И. В. Киреевского, и нужно сказать, что он успешно ее усвоил. Многие его письма 1820-х годов — это совершенные и изящные образцы малой литературы, выработавшие тот замечательный слог[11], за который Жуковский позже назвал Кире-

[9] Переписке А. П. Елагиной посвящена специальная статья Л. Ястребинецкой [Ястребинецкая], а также публикация, подготовленная Э. М. Жиляковой [НН 2003, № 5, 81–91].

[10] «Эпистолярное поведение» — термин, предложенный Ю. Л. Троицким. Обозначает «индивидуальную стратегию выбора, получающую смысл на фоне эпистолярного ритуала эпохи. Эпистолярное поведение проявляется в стилистике переписки, ее интенсивности, в актуализации тех или иных ее функций, в выборе круга переписки, в способе организации общей памяти корреспондентов, а также в формальной стороне переписки: выборе бумаги, способе запечатывания писем, написания адреса и т.п.» (определение Ю. Л. Троицкого, устное сообщение).

[11] Ср. замечание Г. Князева о Киреевском: «Это был один из замечательнейших, крупнейших русских писателей-прозаиков, поражающий необыкновенною ясностью изложения предметов самых сложных и движений мысли едва уловимых. Глубокий, оригинальный мыслитель Киреевский, по меткому выражению В. И. Ламанского, обладал необыкновенным, почти платоновским изяществом изложения. По языку он писатель классический» [Князев].

евского «знатоком и владыкой могучим русского языка» [Жуковский — Киреевскому, л. 22].

В 1830–1840-е годы литературная насыщенность писем Киреевского падает, однако они наполняются философским и богословским содержанием. Некоторые из них становятся, по сути, краткими религиозно-философскими статьями. В качестве примера можно привести письмо Киреевского И. С. Гагарину о католичестве [Символ], а также его переписку с А. И. Кошелевым по вопросу об отношении Церкви к государству [Киреевский, II]. Характерно и то, что итоговая статья И. В. Киреевского («О необходимости и возможности новых начал для философии») написана в форме письма к графу Е. Е. Комаровскому. У Жуковского в 1840-е годы письмо тоже становится преобладающим жанром. Его статьи, опубликованные в «Москвитяннине», не просто используют эпистолярную форму, но являются реальными письмами (к П. А. Вяземскому, Н. В. Гоголю, И. В. Киреевскому).

Подобное взаимопроникновение личной, философской и богословской прозы характерно и для дневников Жуковского и Киреевского. Жуковский вел дневник на протяжении всей жизни. Стиль этого дневника очень неровный. Чрезвычайно краткие записи (по выражению П. А. Вяземского, «просто колья, которые путешественник втыкает в землю, чтобы означить пройденный путь» (цит. по [Дурылин, 328]) перемежаются с пространными. Основной публикацией долгое время оставалась публикация части дневниковых записей И. А. Бычковым [Дневники]. Теперь мы имеем прекрасное издание, осуществленное А. С. Янушкевичем и О. Б. Лебедевой в составе Полного собрания сочинений и писем Жуковского ([ПССиП, XIII], [ПССиП, XIV]). И. В. Киреевский в 1852 г. с благословения старца Макария Оптинского тоже начал вести дневник. В нем, между прочим, сохранились записи, рассказывающие о впечатлениях Киреевского от чтения поэмы «Странствующий жид» и об общении с вдовой Жуковского, приехавшей с детьми в Москву в 1855 г. Рукопись дневника храниться в РГАЛИ, опубликован он был Э. Мюллером в 1966 г. [Das Tagebuch][12].

[12] Отрывки из этого дневника публиковались В. А. Котельниковым [Киреевский 1984]. Потом дневник Киреевского был опубликован дважды — Н. Лазаревой в 2002 г. в сборнике сочинений Киреевского [Киреевский 2002] и А. В. Гвоздевым в 2004 г. в 11 номере «Вопросов философии».

Из мемуарных свидетельств, важных для реконструкции истории отношений Жуковского и Киреевского и истории их религиозных исканий, следует назвать воспоминания А. П. Зонтаг, Т. Толычовой (Е. В. Новосильцевой), М. В. Беэр, протоиерея Иоанна Базарова, А. И. Кошелева и др. Часть их собрана в издании [Жуковский в воспоминаниях].

Многие материалы, связанные с историей отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского и с историей их религиозных исканий, неопубликованы. Мы использовали материалы рукописных отделов РГБ, РНБ, ИРЛИ, а также материалы РГАЛИ и РГИА. Особенно важны для нашей темы материалы фондов Елагиных и Жуковского в РГБ, фонда братьев Киреевских в РГАЛИ и фонда Жуковского в РНБ.

Основная часть творческого наследия Жуковского и Киреевского вошла в Полные собрания их сочинений[13]. Активным публикатором документов, связанных с семьей Елагиных-Киреевских, в н. XX в. был М. О. Гершензон, однако революция прервала его эдиционную деятельность, и многие подготовленные материалы так и остались неопубликованными.

В советское время сборники сочинений И. В. Киреевского издавались дважды: под ред. Ю. В. Манна (1979, второе изд. 1998) и под ред. В. А. Котельникова (1984). В этих сборниках был опубликован ряд материалов и писем, не вошедших в издание Гершензона.

Ф. Руло опубликовал в «Символе» (1987, № 17) письма Киреевского к старцу Макарию. В «Символе» же в 1979–1981 гг. была издана тройная переписка И. С. Гагарина, Ю. Ф. Самарина и И. В. Киреевского по вопросу о Церкви. М. И. Гиллельсон в 1966 г. опубликовал неизвестное письмо И. В. Киреевского П. А. Вяземскому [Гиллельсон 1966]; Вс. Сахаров — письмо Т. Н. Грановскому [Киреевский 1979а]. В 1997 г. В. Афанасьев переиздал в «Литературной учебе» записку Киреевского «О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах»,

[13] В. А. Жуковского, под ред. А. С. Архангельского, в 12-ти томах (мы пользовались изданием 1918 г., где материал распределен на три тома, а также успевшими выйти из печати томами нового Полного собрания сочинений и писем В. А. Жуковского, издающегося томскими учеными), и И. В. Киреевского, под ред. М. О. Гершензона, в 2-х томах.

напечатанную в «Православном Обозрении» в 1860 г., но надолго выпавшую из поля зрения исследователей[14] [Киреевский 1997]. Н. Лазарева опубликовала переписку Киреевского со старцем Макарием и ряд ранее неиздававшихся публицистических произведений Киреевского [Киреевский 2002].

Тексты источников в данном издании приводится по новой орфографии, при этом сохраняется авторское и вариативное написание некоторых слов (*милый / милой*; *щастие / счастие / счастье*; *если / естьли / есть ли*; *мафимафика* и т.п.). Употребление заглавных букв в религиозной лексике приведено в соответствие с практикой современных изданий Московской Патриархии. Пунктуация приведена в соотвествие с современной нормой, за исключением случаев, когда она является выражением авторского стиля (напр., в письме Н. П. Киреевской: *любовию к тебе в Господе! поддержу тебя* и т. п.). В цитатах из архивных источников в угловые скобки помещены неуверенно прочитанные слова и раскрытые сокращения, в квадратные — зачеркнутые слова. Подчеркивание передается курсивом.

Автор выражает искреннюю благодарность всем, кто своими замечаниями, советами, консультациями и поддержкой способствовал его работе над данной темой и книгой — особенно Ю. И. Казанцеву (Новосибирск), протоиерею Борису Пивоварову (Новосибирск), И. В. Силантьеву (Новосибирск), Ю. Л. Троицкому (Москва), Ю. В. Шатину (Новосибирск), А. С. Янушкевичу (Томск). Особые слова благодарности хотелось бы сказать в память Ф. З. Кануновой (Томск), научное и человеческое общение с которой было очень значимым для автора. Автор глубоко признателен за содействие сотрудникам архивов и библиотек, особенно — Н. Б. Роговой (РНБ) и Е. Г. Нус (библиотека НГУ), а также своим домашним, без сочувственной помощи которых была бы невозможна работа над этой книгой — отцу В. М. Долгушину и супруге Л. В. Долгушиной. Автор также выражает свою благодарность за техническую помощь при подготовке книги работнику издательства Православной Гимназии во имя Преподобного Сергия Радонежского Е. Ю. Бабенкову (Новосибирск).

[14] А. В. Гвоздев, опубликовавший ее в журнале «Человек», ошибочно считает свою публикацию первой [Гвоздев]. Об этой «записке» упоминается в диссертации К. Е. Нетужилова [Нетужилов].

# Часть 1
# Очерк истории отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского (1806–1856 гг.)

Взаимоотношения Киреевского и Жуковского напоминают те особенные отношения «литературного наставничества» [Иезуитова 1987], которые сложились между первым русским романтиком и Пушкиным. Мнением Жуковского Киреевский неизменно дорожит. С именем Жуковского связывает целую эпоху в истории русской словесности. Но, как замечает В. И. Сахаров, отношения Жуковского и Киреевского выходят за рамки литературных [Сахаров]. Не вмещаются они и в рамки обыкновенных родственных отношений (И. В. Киреевский доводился Жуковскому внучатым племянником — он был сыном племянницы поэта Авдотьи Петровны Киреевской-Елагиной (в девичестве Юшковой), впрочем, по возрасту и сложившимся отношениям Авдотья Петровна была Жуковскому скорее сестрой — поэт так и называет ее в своих письмах: «милая долбинская[1] сестра»).

Фактически, Киреевский относится к Жуковскому как к своему духовному наставнику. В письме 1830 г. он прямо называет его «друг-отец» (сам Жуковский так называл, например, Н. М. Карамзина). В 1826 г. Киреевский писал ему: «...Вы один из весьма немногих, мирящих меня с людьми. В Вас я не разочаруюсь, я в этом уверен...<...> для меня еще с самого детства — Жуковский и цель собственного усовершенствования были одно и то же» [Киреевский — Жуковскому, л. 1], и это не только юношеская риторика...

Перед самыми важными шагами в 1820–1830-е годы И. В. Киреевский неизменно испрашивает совета и благословения своего «друга-отца». Так, отправляясь в чужие края, он внимательно прислушивается к мнению Жуковского относительно плана путешест-

---

[1] Долбино — родовое имение Киреевских.

вия. Вернувшись из чужих краев и собираясь приступить к осуществлению своей заветной мечты — изданию журнала, Киреевский вновь обращается к Жуковскому за одобрением. Начало семейной жизни Киреевского также было освящено благословением поэта.

В свою очередь Жуковский признавался в письме Николаю I: «Киреевский есть самый близкий мне человек» [Сахаров]. Он ждал от детей своей «долбинской сестры« многого и именно на литературном поприще. «...в вашей семье заключается целая династия хороших писателей — пустите их всех по этой дороге! Дойдут к добру» [Киреевский, I, 20], — писал он ей. Он всегда видел в И. В. Киреевском не только родственника и воспитанника, но и одного из самых важных деятелей русской культуры. Творческие начинания И. В. Киреевского всегда получали его поддержку, а миовоззренческие искания — сочувствие.

Ниже мы постараемся проследить, как развивались отношения между Жуковским и Киреевским на протяжении всей их жизни.

## Глава 1. Отношения В. А. Жуковского с родителями И. В. Киреевского

В 1832 г., во время истории с закрытием журнала «Европеец», В. А. Жуковский писал императору Николаю I, что знает И. В. Киреевского еще с колыбели [ПСС, III, 447]. К этому можно было бы добавить, что и мать Киреевского он тоже знал с колыбели. Авдотья Петровна Киреевская-Елагина (1789–1877) доводилась, как уже говорилось выше, Жуковскому племянницей и была одной из тех «девяти муз» [Бартенев, 486], среди которых прошло детство и ранняя юность поэта.

Как известно, Жуковский был внебрачным сыном помещика А. И. Бунина, но благодаря доброте и мудрости жены Бунина Марии Григорьевны жил в доме на положении не только полноправного члена семьи, но и всеобщего любимца. Старшая дочь Буниных Варвара Афанасьевна (1768–1797) стала крестной матерью будущего поэта. Несмотря на то, что она скончалась, когда ее крестнику было всего четырнадцать лет, Жуковский на всю жизнь сохранил о Варваре Афанасьевне благодарные воспоминания: он «приписывал этой женщине пробуждение его таланта; она была ему попечительной наставницей, она записала его в Университетский

благородный пансион» [Бартенев, 484]. На ее кончину начинающий поэт откликнулся лирическим размышлением в прозе «Мысли при гробнице» и стихотворением «Майское утро» — это первые опубликованные (в «Приятном и полезном препровождении времени» 1797, ч. 16) произведения Жуковского.

В 1786 г. Варвара Бунина вышла замуж за П. Н. Юшкова. От этого брака родились четыре дочери. Одной из них и была Авдотья Петровна, будущая мать философа-славянофила. Сестры Юшковы стали постоянными участницами детских игр Жуковского. Они встречались с «Васинькой» то в Мишенском, где гостили у своей бабушки, то в Туле, где Жуковский учился сначала в пансионе Роде, а затем в Главном народном училище. Уже в преклонных годах А. П. Елагина с удовольствием вспоминала счастливую мишенскую и тульскую жизнь, совместную с Жуковским учебу у Ф. Г. Покровского (который, будучи директором народного училища, после занятий давал девицам Юшковым домашние уроки).

Общение Жуковского с молодыми Юшковыми не прервалось и после того, как в 1797 г. он поступил в Московский благородный пансион. Летом Жуковский приезжал на каникулы в Мишенское, а зимой сестры Юшковы сами приезжали в Москву, где у Буниных был свой дом в приходе Неопалимой Купины.

В 1805 г. Дуняша Юшкова вышла замуж за отставного секунд-майора гвардии Василия Ивановича Киреевского (1773–1812). Внучка Авдотьи Петровны М. Беэр так передает рассказ своей бабушки об этом событии:

> Ей было 15 лет, и она была очень ребячлива, еще играла в куклы. В Москву приехала ее тетка Екатерина Афанасьевна Протасова с дочерьми Марией и Александрой, с которыми была очень дружна Авдотья Петровна, хотя они были моложе ее. Барышни все легли спать вместе на полу. Утром входит Екатерина Афанасьевна и говорит бабушке: «Дуняша! хочешь замуж?» — «Очень хочу!» — «За тебя сватается хороший жених Василий Иванович Киреевский». — «Да, я хочу». Екатерина Афанасьевна пошла сказать Марии Григорьевне Буниной (бабушке Авдотьи Петровны, у которой воспитывалась она после смерти матери), что Дуняша согласна. Барышни девочки очень радовались и прыгали, что Дуняша идет замуж. К вечеру приехал жених. Дуняше велели идти в залу. «Нет, не пойду!» Насилу уговорили. Дуняша вошла и села

молча на стул. Василий Иванович, бывший гораздо старше своей невесты, видя ее такой смущенной, подошел к ней, нагнулся и говорит: «Mais m'aimez vous, Eudoxie?»[2] Бабушка встала, сделала глубокий книксен и ответила: «Oui, Monsieur!»[3].

С собою в Долбино бабушка повезла и своих кукол. Василий Иванович Киреевский был ученый, серьезный человек, не позволявший убирать свой кабинет, покрытый пылью. У него был восковой маникен во весь рост женщины, разбиравшийся на части и с восковыми внутренностями. Бабушка ужасно боялась этой «куклы» и не входила в кабинет. Соседи говорили, что единственный чистый предмет в доме — его хозяйка. Василий Иванович очень много читал, запершись у себя в комнате. Он был глубоко верующий человек, ненавидел Вольтера, скупал в Москве его сочинения и сжигал их. Кроме богословия занимался он химией и медициной и лечил больных довольно удачно. Был англоманом и любил английскую свободу. Тетка Авдотьи Петровны Екатерина Афанасьевна Протасова считала его святым, но, конечно, его ребенок-жена не могла тогда вполне понять его. Умер Василий Иванович в 12-ом году в Орле, заразившись тифом от пленного француза, за которым ухаживал [Беэр, л. 67–68].

Как видно из этих воспоминаний, В. И. Киреевский был человеком, замечательным по учености, силе характера и оригинальности жизненных привычек. Он напоминает тех людей елизаветинского и екатерининского времени, у которых западное образование и европейские культурные вкусы сочетались с патриархальными обычаями старорусского барства[4].

В. И. Киреевский знал пять языков, имел прекрасную библиотеку, был не чужд литературных занятий: «в молодости переводил и даже печатал романы и другие литературные произведения» (см. [Данилевский]). Его перу принадлежат две прозаические драмы: «Кодр» (М.: Университетская типография, 1799) и «Елисавета» (М.: Университетская типография, 1800), в которых предпринята «оригинальная попытка видоизменить жанр высокой трагедии в духе русского сентиментализма» [Данилевский].

---

[2] Да любите ли вы меня, Евдокия? *(франц.)*.

[3] Да, сударь *(франц.)*.

[4] Ср. пример такого сочетания в бытовом поведении В. В. Головина, указанный В. О. Ключевским [Ключевский, 417] и Ю. М. Лотманом [Лотман, 547–553].

Хозяйство его было организовано на передовой иностранный манер: сахароварным заводом в имении управлял немец Зюсьбир, а полями — англичанин Мастер. При этом уклад жизни в Долбине оставался вполне патриархальным. На праздник Успения в деревню стекалось множество народа для поклонения чудотворной иконе Успения Божией Матери, хранившейся в местной церкви, устраивалась ярмарка. В барском доме часто совершались богослужения, на которых читали и пели старым напевом (нового В. И. Киреевский не признавал) сами дворовые. «В летнее время двор барский оглашался хоровыми песнями, под которые многочисленная дворня девок, сенных девушек, кружевниц и швей водили хороводы и разные игры» [Петерсон, 480].

С крестьянами, которых он имел до тысячи душ, В. И. Киреевский обращался с отеческой справедливостью. Из наказаний применял, в основном, земные поклоны перед образом — эту же меру он использовал и для вразумления нерадивых чиновников, когда около года служил уездным судьей в Лихвине: «“нерадение в должности — вина перед Богом”, — говорил им при этом Василий Иванович» [Петерсон, 482]. Крестьяне, среди которых было много зажиточных, платили своему чудаковатому, но практичному и справедливому барину любовью и уважением.

Жуковский познакомился с В. И. Киреевским, по-видимому, еще до того, как тот женился на А. П. Юшковой (К. К. Зейдлиц считает, что их знакомство состоялось в Москве около 1803–1804 гг. [Зейдлиц 1883а, 27]). Хотя дружеского сближения между ними не произошло, но «прямо честный, благородный» характер В. И. Киреевского вызвал безусловное уважение у молодого поэта. 15 января 1805 г. Жуковский специально приехал из Москвы в Мишенское на свадьбу В. И. Киреевского и А. П. Юшковой, а в июле 1805 г. записал в своем дневнике пространное рассуждение о К<иреевском> и своих отношениях с ним[5]. Это рассуждение представляет собой образец характерного для молодого Жу-

[5] Текст этого рассуждения см. в [ПССиП, XIII]. Его публикатор А. С. Янушкевич относит к В. И. Киреевскому и самую первую запись в дневнике Жуковского, считая, что в ней литерой «А.» обозначена А. П. Юшкова, а литерами «В...М...» — В. И. Киреевский, и речь идет об их тайной переписке. Но, судя по той истории женитьбы В. И. Киреевского, которая сохранилась в записках М. Беэр (см. выше), это предположение не верно.

ковского моралистически-психологического анализа и свидетельствует о том, что В. И. Киреевский относился к числу людей, оказавших заметное влияние на формирование личности и мировоззрения первого русского романтика.

Еще большее влияние он оказал на свою молодую супругу — Авдотью Петровну. Для нее В. И. Киреевский стал не только мужем, но и учителем: он «довершил ее образование, читая с нею серьезные книги, в особенности исторического содержания и Библию» [Кавелин, 136]. Литературные вкусы, круг чтения, жизненные привычки Авдотьи Петровны, а затем и ее детей от первого брака (их было трое — Иван (1806–1856), Петр (1808–1856) и Мария (1811–1858)[6]) — все это складывалось под воздействием ее первого мужа. Поэтому будет небесполезно остановиться на некоторых чертах духовного склада В. И. Киреевского подробнее.

Многое в его облике напоминает московских розенкрейцеров круга Н. И. Новикова. Это и доходящая до ненависти нелюбовь к Вольтеру, сочинения которого, как мы видели, В. И. Киреевский планомерно уничтожал, и самоотверженная филантропия (поведение В. И. Киреевского во время Отечественной войны 1812 г. прямо совпадает с поведением Н. И. Новикова, выкупавшего у своих крестьян пленных французов и лечившего их [Лонгинов, 405]), и особенно увлечение химией. В. И. Киреевский устроил у себя в Долбине химическую лабораторию, а перед смертью говорил семилетнему сыну — Ване Киреевскому — «о необходимости заниматься химиею и называл ее "божественною наукою"» [Толычова, 361]. Речь идет, конечно, не о химии, а об алхимии, которую аттестовал «божественной наукой» в своих университетских лекциях основатель кружка московских розенкрейцеров И. Шварц (см. [Шварц]). Розенкрейцеры считали алхимию высшим знанием, позволяющим проникнуть в секрет философского камня, в ту самую тайну, которую когда-то привез в Европу легендарный основатель их ордена рыцарь Иоганн Розенкранц. Занятие алхимией и оккультизмом считалось достоянием высших «градусов», масоны круга Н. И. Новикова и И. Шварца до этих «вершин» не доходили, ограничиваясь пропедевтикой — духовно-нравственной работой над возделыванием «дикого камня» своей души (см. [Брачев]), но впол-

[6] Еще одна дочь, Дарья, умерла во младенчестве.

не вероятно, что В. И. Киреевский решился приступить к алхимическим упражнениям.

С московскими розенкрейцерами В. И. Киреевского связывала и личная дружба. По возрасту он не мог непосредственно принадлежать к новиковскому кружку, но, вероятно, поддерживал дружеские отношения с его бывшими участниками, в частности с И. В. Лопухиным, которого и пригласил в крестные отцы к своему первенцу — И. В. Киреевскому[7]. Таким образом, можно сказать, что через В. И. Киреевского на Авдотью Петровну и ее детей оказывала влияние новиковская традиция русского масонства. Эта же традиция оказала большое влияние и на В. А. Жуковского, когда он поступил на учебу в Московский университетский благородный пансион.

Московский университетский благородный пансион был основан московскими розенкрейцерами в 1779 г. Учеба в нем Жуковского (1797–1800) пришлась на время расцвета этого учебного заведения. Все ключевые посты в пансионе тогда занимали активные участники новиковского кружка. Директором был И. П. Тургенев, куратором — М. М. Херасков, инспектором — А. А. Прокопович-Антонский, а И. В. Лопухин являлся, по выражению А. С. Янушкевича, «негласным идеологом пансиона» [Янушкевич 2000, 179].

Влияние масонской традиции на мировоззрение Жуковского-пансионера было весьма значительным[8]. Чтение масонской литературы, сближение с семейством Тургеневых, участие в Дружеском литературном обществе способствовало усвоению молодым поэтом духовных идеалов и норм, характерных для новиковского кружка. Однако Жуковский остался свободен от увлечения религиозно-мистической стороной масонства, ограничившись усвоением «уроков масонской моральной философии и углубленного самоанализа» [Вацуро, 20]. Вообще, в период обучения в пансионе Жуковский не проявлял специального интереса к религии. Его интересовала этика, нравственная философия. Об этом свидетельствуют темы докладов Жуковского в Дружеском литературном

[7] И. В. Лопухин откликнулся на эту просьбу и стал крестным И. В. Киреевского, правда, как тогда зачастую практиковалось, заочно.

[8] См. об этом работы В. И. Резанова, В. М. Истрина, Ю. М. Лотмана, В. Э. Вацуро, А. С. Янушкевича.

общеестве: «О дружбе», «О счастии», «О страстях». Как показывает письмо Жуковского И. П. Тургеневу по поводу смерти Андрея Тургенева (1803) [ПЖТ, 8–12], религиозные убеждения Жуковского и через три года после выпуска из пансиона оставались еще смутными, непродуманными и — далекими от масонства.

Впервые религиозные вопросы начинают серьезно занимать Жуковского в 1805 г. Этот год стал переломной эпохой в его жизни. Тогда началась его любовь к Маше Протасовой, тогда он принялся за систематическое ведение дневника, за составление конспектов и «экстрактов» по философии и литературе, тогда же он впервые приступил к выработке религиозного мировоззрения. Именно с 1805–1806 гг. его размышления о религии становятся интенсивными, приобретают систематичность, делаются «размышлениями в связи» [ПССиП, XIII, 15]. Религиозная тема оказывается в центре внимания молодого Жуковского, а «обретение веры» осознается им как важнейшая задача «морального образования».

Речь о том, какое религиозное мировоззрение в итоге было выработано молодым поэтом, пойдет во второй части настоящего исследования, пока же следует подчеркнуть тот факт, что новиковская традиция сформировала не столько религиозные взгляды молодого Жуковского, сколько направление их развития. С одной стороны, влияние людей круга Новикова оградило Жуковского от безверия, с другой — удалило от церковной традиции. Примерно такую же роль оно сыграло и в формировании духовной атмосферы в семействе Киреевских.

## Глава 2. Участие В. А. Жуковского в воспитании И. В. Киреевского (1812–1821)

Начало войны 1812 г. застало Киреевских в Долбино. После получения известия о взятии французами Смоленска они переехали в свою деревню «Киреевская слободка» под Орлом (об их тогдашней жизни см. [Афанасьев, 128–129]). Здесь же, в Орле, в то время жила и Е. А. Протасова с дочерьми Машей и Сашей. Сюда же на месяц (с 10 сентября по 10 октября 1812 г.) приезжал Жуковский, командированный из армии в качестве курьера к орловскому губернатору. Как свидетельствует недавно опубликованный Э. М. Жиляковой дневник Протасовых и А. П. Киреевской 1812 г.

[Жилякова 2007], все они с волнением ловили новости о происходивших в то время грозных событиях (Бродинском сражении, сдаче Москвы, отступлении наполеоновской армии), а также трогательно заботились о прибывавших в Орел раненных, беженцах и пленных. Особенно усердствовал в деятельном человеколюбии В. И. Киреевский. Главным объектом его филантропических усилий стала больница г. Орла.

> Городская больница обратила на себя его внимание; он поехал ее осмотреть и нашел в ней страшный беспорядок. Страдавшие заразительными болезнями не были отделены от прочих больных; раненые, которых привозили из нашей армии, лежали вповалку на полусгнившей соломе; одна палата казалась грязней другой; воздух был везде заражен. Василий Иванович принял на себя, немедленно и совершенно самовластно, попечение над больницей; распушил всех служивших при ней, приказал все привести в порядок и распорядился, чтоб из его именья доставляли свежую солому. Он знал толк в медицине: мало того, что все предписанья медиков проходили через его контроль, он прописывал сам лекарства. Каждое утро его встречали в больнице как начальника и ожидали его приказаний. <...> Число больничных кроватей он увеличил за свой счет, не жалея ни денег, ни труда. Все кипело под его руками; но дорого пришлось ему поплатиться за свою деятельность [Толычова, 364–365].

Оказывая медицинскую и духовную[9] помощь, В. И. Киреевский не заботился о себе. Заразившись от пациентов тифом и проболев около одиннадцати дней, он скончался 1 ноября 1812 г., в день святых мучеников бессребреников безмездных врачей Космы и Дамиана [Лясковский; Толычова].

Оказавшись после смерти мужа молодой вдовой с тремя детьми на руках, Авдотья Петровна переехала в Муратово — имение своей тетки Е. А. Протасовой, где та жила с дочерьми Марией и Александрой. В январе 1813 г. туда же приехал оставивший по состоянию здоровья военную службу Жуковский. Бóльшую часть 1813 г. они провели вместе (хотя Жуковский постоянно «скитался» из Муратово в окрестные имения), и это время особенно сблизило поэта с его «милой долбинской сестрой».

---

[9] Ухаживая за ранеными французами, он «обращал в христианство les enfants de la revolution de 89» [Елагина Е. И., л. 7 об.].

Он, как мог, утешал ее в потере мужа. Этому посвящено, в частности, стихотворение Жуковского «К А. П. К.<иреевской> в день рождения Маши» (август 1813), в котором поэт уговаривает Авдотью Петровну «не чтить за долг убийственное горе». О том же он писал ей в июле 1813 г., предостерегая от мысли, «что горесть есть обязанность» и убеждая искать счастья в заботе о детях.

Для самого Жуковского 1813–1814 гг. были временем мучительных переживаний. Его надежда на брак с Машей то превращалась в больного подагрика, «который тащится за мною на костылях и часто отстает» [РС 1883, кн.1, 432], то вспыхивала с новой силой, становилась «восхитительной» и пьянила возможностью своего скорого осуществления.

Особенно близким счастье казалось Жуковскому в феврале 1814 г. 12 февраля 1814 г. он отправился из Муратово в Савинское, имение И. В. Лопухина, чтобы получить у него благословение на брак с Машей[10]. Поэт надеялся, что поддержка этого глубоко верующего человека, автора сочинений религиозного содержания, станет решающим доводом в споре с Е. А. Протасовой. В глазах Жуковского И. В. Лопухин был нравственным авторитетом, человеком, «которого христианство несомненно» [РА 1883, № 2, 312], своего рода «экспертом» по религиозным вопросам. Жуковский рассчитывал, что так же к нему отнесется и Е. А. Протасова, что мнение И. В. Лопухина убедит ее в допустимости женитьбы Жуковского на Маше. Особенно Жуковский надеялся на духовное

[10] А. С. Архангельский, вслед за К. К. Зейдлицем, датировал дневниковую запись Жуковского, в которой описывается эта поездка, «1813 или 1814 годом». И. А. Бычков в своей публикации «Дневника» относил ее к 1814 г. Современный публикатор, А. С. Янушкевич, утверждает, что «с полной уверенностью» можно говорить о 1813 г. и ссылается на письмо Жуковского А. И. Тургеневу от 9 апреля 1813 г., в котором поэт пишет: «...из письма твоего к Ив<ану> Владимировичу, у которого я был в деревне» [ПССиП, XIII, 466]. Однако письма Жуковского А. Н. Арбеневой от 7 марта 1814 г. [РА 1883, № 2, 312] и А. П. Киреевской от 16 апреля 1814 г. [РС 1883, кн. 1, 431–436] написаны явно под впечатлением недавней поездки в Савинское и разговора с Лопухиным о возможности жениться на Маше. Поскольку известно, что Жуковский бывал в имении Лопухина неоднократно (в том числе и до 1813 г.), то вполне можно предположить, что он ездил туда и в 1813, и в 1814 гг. При этом поездка, связанная с испрашиванием благословения на брак с Машей (а следовательно, и дневниковая запись, описывающая эту поездку), относится именно к 1814 г.

родство, соединявшее Екатерину Афанасьевну и И. В. Лопухина: ведь И. В. Лопухин являлся крестным отцом Ванюши Киреевского.

Поначалу надежды Жуковского оправдывались. В Савинском он нашел прием очень приветливый и сочувственный. И. В. Лопухин обещал ему всяческое содействие и поддержку. «Он меня одобрил, он меня благословил, он сказал мне, что на месте тетушки[11] ни минуты не поколебался бы сделать наше счастие» [РА 1883, № 2, 312], — сообщал поэт А. Н. Арбеневой.

Получив поддержку И. В. Лопухина, Жуковский вернулся в Муратово полный упоительных надежд и восхитительных предчувствий «чего-то счастливого». С собой из Савинского он привез и подарок Ване Киреевскому — книгу И. В. Лопухина «Некоторые черты о внутренней церкви, о едином пути истины и о различных путях заблуждения и гибели, с присовокуплением краткого изображения качеств и должностей истинного христианина» с авторской надписью: «От автора на память искреннего уважения», «Милому Ванюше за доброе его сердце от истинного друга бабушки, 1814 — Февраля 20» [Лясковский, 4].

Скорее всего, эта надпись — эпизод из истории отношений не Лопухина с Киреевским, а Лопухина с Жуковским. В. Лясковский, приводя сведения о ней, удивляется, как рано стали Киреевскому «давать чтение, далеко упреждавшее его возраст», ведь в 1814 г. «будущему философу не было еще полных восьми лет» [Лясковский, 4]. Но следует признать, что в восьмилетнем возрасте эту книгу читать совершенно невозможно. Видимо, она была рассчитана прежде всего на Е. А. Протасову. В семье Киреевских ее называли бабушкой (ср. письмо И. В. Киреевского родным из Риги, 1830 г., а также его письмо М. П. Погодину 1846 г. [Киреевский, II]), дарственная надпись должна была напомнить Екатерине Афанасьевне о той, почти родственной связи, которая существует между ней и Лопухиным, и подготовить почву для главного — мнения Лопухина о допустимости брака Жуковского с Машей.

Сама книга также выбрана не случайно. Среди «путей заблуждения и гибели», т. е. того, что составляет принадлежность «церкви антихристовой» [Лопухин 1990, 275], Лопухин много говорит о фарисействе и суеверии, а именно в этих категориях Жуковский

[11] Так Жуковский называет Е. А. Протасову, доводившуюся ему сводной сестрой.

оценивал позицию Екатерины Афанасьевны, и чтение книги могло бы «объяснить» ей ее ошибку. Можно думать, что подарок был попыткой Жуковского и Лопухина воздействовать на Е. А. Протасову в желательном для них направлении. Ваня Киреевский был в этом отношени связующим звеном между Лопухиным и Екатериной Афанасьевной. По крайней мере именно это Жуковский имеет в виду, когда пишет в письме А. П. Киреевской от 16 апреля 1814 г., что Провидение «назначило, может быть, вашему Ваничке быть моим Ангелом хранителем. Родясь на свет, он сделал между ими связь, которая может сделаться причиною и здешнего, и будущего моего счастия — я их не различаю» [РС 1883, № 2, 435].

Надежды Жуковского на влияние Лопухина не оправдались, и решение «тетушки» о недопустимости его брака с Машей осталось прежним. Неудача объяснялась просто — для Е. А. Протасовой Лопухин не был таким авторитетом, как для Жуковского. Она была согласна с мнением своей племянницы А. Н. Арбеневой, справедливо аттестовавшей И. В. Лопухина «мартинистом» [РС 1883, № 2, 434].

И все же поездка к Лопухину не осталась бесплодной. Она способствовала перемене отношения Жуковского к религии. До этой поездки религиозные взгляды Жуковского были близки «естественной религии» Руссо (подробнее см. [Долгушин 2007]) и довольно далеки от христианства. Христианская вера казалась Жуковскому разрушительницей его счастия, «предрассудком, который лишил меня всего»[12], «причиною всех утрат моей жизни» [РС 1883, № 1, 208]. Но поездка к Лопухину открывает ему: то, что исповедует Екатерина Афанасьевна — это «ложная религия», это вообще не религия, а «жестокосердие в монашеской рясе с кровавой надписью на лбу должность (выправленною весьма искусно из слова суеверие)» [РС 1883, № 2, 434]. Истинная, «святая и чистая» христианская религия — это религия сердца, которой учит Лопухин, это «идущая из сердца вера, не на одних словах и наружных об-

[12] Он пишет: «...она казалась мне убийцею моей жизни; уважать ее значило для меня — соглашаться с предрассудком, разрушителем моей надежды» [РА 1883, № 2, 314]. Дело в том, что отказ дать согласие на брак Жуковского с Машей Е. А. Протасова мотивировала церковно-каноническими причинами: брак дяди с племянницей по церковным канонам недопустим.

рядах основанная, но вера, радость души, ее счастие, ее необходимая подпора, истинная жизнь...» [РС 1883, № 1, 208].

После поездки к Лопухину Жуковский обнаруживает «сладость» христианской веры и жалеет о том, что ошибался. «Но суеверие не религия! — восклицает Жуковский. — И теперь в каком новом свете ее вижу! Как почитаю ее необходимой для истинного счастия!» [ПСС, III, 565]. Жуковский теперь готов учиться христианству. И для себя, и для Маши он считает необходимым изучать Священное Писание и делать из него выписки. В «синию книгу», которая должна была стать их с Машей общим дневником за май 1814 г., Жуковский выписывает цитаты из Евангелия на церковнославянском языке [ПССиП, XIII, 468]. Каждый свой день, согласно составленному им расписанию, он начинает теперь в 6 часов утра с «чтения Св. Писания и книг о религии» [ПССиП, XIII, 92]. В круг их общего с Машей чтения входит стихотворение Фонтана «La Bible» («Библия»)[13], которое в 1814 г. Жуковский переводит на русский язык.

Между тем совместная муратовская жизнь А. П. Киреевской и Жуковского подходила к концу. Молодой вдове нужно было ехать устраиваться в оставшемся от покойного мужа имении Долбино.

В пасхальные дни 1814 г. Жуковский провожал Киреевскую в коляске до Долбина, и по дороге между ними произошел разговор, открывший новую эпоху их отношений. Речь шла о самом главном для Жуковского — о его любви к Маше. Жуковский вдруг увидел в Авдотье Петровне сочувствие — «голос друга послышался в пустыне» [РС 1883, № 2, 434], это был некий рубеж. Если до того письма Жуковского к ней были не чужды дидактизма, то теперь они становятся письмами не учителя, но друга. Его и Киреевскую соединяет отныне не столько кровное, сколько духовное родство, склонность сердец, дружба, окрашенная в характерные для эпохи чувствительно-восторженные тона. Киреевская стала его конфидентом, доверенным лицом в отношениях с Машей, и втроем они, по словам М. О. Гершензона, образовали «сердечный триумвират» [Гершензон 1989, 295]. Их переписка — замечательный памятник той эпохи, когда «лирическая исповедь, дневник совести

[13] См.: РГБ. Ф. 99. Карт. 22. Ед. 18 («La Bible» — стихотворение, рукою М. А. Протасовой).

предпочитались самой занимательной фабуле, а внутренние события — внешним» [Жирмунский 1919, 6].

Семья Киреевской становится для Жуковского «своей», а ее детей он именует «наши дети» [РС 1883, № 3, 675]. Вообще, в письмах этого времени Жуковский постоянно интересуется «милыми детенками» (так он называет младших Киреевских). К концу сентября 1814 г. относится первое известное его письмо к И. В. Киреевскому, которому тогда было 8 лет (приписка в письме к А. П. Киреевской): «Милой друг Ваня, целую тебя, а ты поцелуй за меня сестру и брата. Милой, добрый друг мой. Дай Бог говорить это всегда вместе, и целую жизнь. Разумеется здесь счастливая жизнь» [РС 1883, № 2, 456].

Начало октября — начало декабря 1814 г. Жуковский провел в Долбине. Это его знаменитая долбинская осень. «Прошедшие октябрь и ноябрь были весьма плодородны. Я написал пропасть стихов; написал их столько, сколько силы стихотворные могут вынести» [ПСС, III, 520], — сообщал Жуковский А. И. Тургеневу.

Эти месяцы были временем его близкого общения с детьми А. П. Киреевской. В послании Плещееву он рассказывал о своей долбинской жизни (видимо, в отсутствие Авдотьи Петровны):

Скажу тебе, что я один,
<...>
Живу в соседстве от Белева
Под покровительством Гринева[14];
То есть, что мне своих детей
Моя хозяйка поручила
И их не оставлять просила,
И что честное слово ей
Я дал, и верно исполняю... [ПССиП, I, 339].

В «Записке к баронессе» (М. А. Черкасовой) Жуковский так описывает свои отношения с младшими Киреевскими:

Своею долбинскою клеткой
(Для рифмы клетки здесь) весьма довольны мы!
Без всякой суетной чумы
Живем да припеваем!
Детенки учатся, подчас шалят,

[14] Управляющий в Долбине, товарищ Жуковского по Благородному пансиону.

А мы их унимаем!
Но сами не умней ребят! [ПССиП, I, 350].

«Время это оставило неизгладимый след в душе старшего Киреевского; младший, семилетний Петр, не был еще в состоянии им воспользоваться. Иван же, которому уже было почти девять лет и который как первенец, да еще так рано лишившийся отца, очень рано и развился, всей душой привязался к человеку, неотразимо действовавшему на всех его знавших возвышенным строем своей души и младенческою чистотою сердца» [Лясковский, 3–4]. «Конечно, тихие долбинские вечера, когда Жуковский почти каждый раз прочитывал что-нибудь, только что им написанное, должны были иметь сильное влияние на весь строй его будущей жизни; отсюда, быть может, его решительная склонность к литературным занятиям, идеально-поэтическое настроение его мыслей» [Киреевский, I, 5].

Ваня сильно привязался к поэту — настолько, что, когда пришло время расставаться, не хотел его отпускать. В стихотворении «Прощание» (6 января 1815 г.) Жуковский так рисует сцену разлуки:

Мой ангел, Ваничка, с невинной красотою,
С улыбкой милой на устах,
С слезами на глазах,
Боясь со мной разлуки,
Ко мне бросающийся в руки,
И Машенька, и мой угрюмый Петушок,
Мои друзья бесценны...
Могу ль когда забыть их ласки незабвенны! [ПСС, I, 194].

Видимо, после отъезда Жуковского и летом 1815 г. Ваня по нему сильно скучал. 10 июля 1815 г. А. П. Киреевская писала поэту: «Ваня заплакал от радости, получив ваш милый портрет»[15] [Парилова, Соймонов, 14]. Жуковский в свою очередь сердечно привязался к детям и к «милому Долбино». В том же стихотворении Жуковский пишет:

Чтоб рок ни присудил,
Но с долбинской моей семьею

[15] Видимо, тот самый, который обещал Жуковский в письме Киреевской 26 апреля: «Ваньке пришлю свой портрет и скоро» [УС, 9] (ср. [УС, 17]).

Разлука самая меня не разлучит!
Она лишь дружеский союз наш утвердит!

Видимо, во время долбинской осени они с Авдотьей Петровной обсуждали возможности поэту стать опекуном ее детей (см., напр., [РБ, 90–91]). Эта мысль и привлекала, и пугала Жуковского. Пугала потому, что он боялся «дерзать на опекунство» [УС, 9], опасался своей неопытности и понимал ответственность, которую берет на себя. Привлекала возможностью жить «на родине, в семье», т. е. в Долбине, куда он собирался вернуться, устроив свои дела в Петербурге. «Милая, как мне в эту минуту жаль, что я не имею всемогущества; дал бы себе опытность, дал бы себе знание дел и явился бы у вас в Долбине, опекуном Ваньки, Петруши и Маши» [УС, 7], — писал Жуковский А. П. Киреевской 26 апреля 1815 г.

Официальным опекуном Киреевских Жуковский все же не стал. Тем не менее их воспитание было постоянным предметом его забот и раздумий. Еще в 1813 г. в одном из писем А. П. Киреевской он упрекал ее, что к своим материнским обязанностям она относится легкомысленно[16]:

> Прочитывать в день по странице с Петрушей и Ваничкой не значит еще их воспитывать. Естьли где нужна метода и *одна* постоянная система, то конечно в воспитании; ибо здесь каждый шаг, каждая ошибка могут иметь важнейшее следствие на целую жизнь детей. Скажите же, имеете ли вы какую-нибудь методу. Ее можно только занять из чтения хороших книг и из чтения порядочного; а вы читаете Ифланда, переписываете ноты или (Helas![17]) мои стихи [РС 1883, № 1, 202].

Он считал, что Авдотье Петровне следует посвятить год-полтора чтению педагогических сочинений, «которых и у вас, и у меня довольно» [РС 1883, № 1, 205] и таким образом приготовить себя

[16] Жуковскому и позже казалось, что Авдотья Петровна недостаточно уделяет внимания детям. Он мягко говорит ей об этом в письме от 24 мая <1815 г.>. Того же мнения придерживались Е. А. и М. А. Протасовы. Последняя писала ей в 1818 г.: «Je te voyais négliger les enfants, ton mari (т. е. А. А. Елагин. — *Д.Д.*) s'en occupait plus que toi. Les bons charmants garçons étaient confiée a une bête de gouverneur qui ne les comprenait pas» [УС, 209]. («Я видела, что ты не смотришь за детьми, твой муж занимается этим больше, чем ты. Милые добрые мальчики были вверены глупости гувернера, который их не понимал» (*франц.*).

[17] Увы! (*франц.*).

к педагогической деятельности. Маша Протасова, мечтал тогда Жуковский, будет ей помощником, товарищем и сотрудником в этой «милой должности» [РС 1883, № 1, 205–206]. Так, заботясь о воспитании маленьких Киреевских, Жуковский впервые продумывает идеи, которые лягут в основу его педагогической системы 1820–1840-х годов.

В письме А. П. Киреевской от 19 февраля 1816 г. Жуковский называл воспитание ее детей «одним из главных дел жизни»: «При свидании будем говорить о том, что для меня есть *одно из главных дел жизни*, о воспитании наших детей. Я ждал и жду плана и право не даром сказал, что в этот план входит много моего будущего» [РС 1883, № 8, 234].

Он усердно ищет для братьев Киреевских учителя, причем такого, который занялся бы и их нравственным воспитанием, ибо оно, считает Жуковский, «всего важнее» [УС, 19]. В ноябре 1815 поэт сообщает Авдотье Петровне о двух возможных кандидатах, но один из них в отъезде, другой не знает латыни, а «латынь, латынь необходима! и ей надобно учиться заранее» [УС, 19]. Наконец, выбор Жуковкого останавливается на немце из Дерпта Цедергрене. Из перечисления предметов, которым тот обещался учить, можно понять, какие науки Жуковский считал необходимыми для «долбинских детенков»: «обещается учить: по-гречески, латински, немецки, французски, мафимафики, истории, географии и натуральной истории. Довольно для начала!» [РС 1883, № 9, 538]. Однако оказывается, что Авдотья Петровна уже приняла воспитателем Вагнера. Жуковский беспокоится, что Вагнер не берется преподавать «историю, географию, натуральную историю»: «история и прочие науки слишком нужны для той жизни, которую ведут люди теперь, чтобы заниматься поверхностно» [РС 1883, № 9, 539].

Каким в результате совместных усилий Авдотьи Петровны и Жуковского стало домашнее образование И. В. Киреевского, можно только догадываться: прямые свидетельства отсутствуют. Косвенное же представление об этом дает листок с заданием на три месяца, сохранившийся в дневнике М. В. Киреевской. Этот документ позволяет судить об общих педагогических подходах, сложившихся в семье. Вот его текст.

> Франц.: перевести Сократа, грамматику и прочесть трагедию Вольтера. Немец.: Грамматика, прочесть 1 том истории Нидерландов, перевести Ундину. Англ.: Прочесть Лалла Рук. Русск.: перевести Фенелона Educ<ation> des filles, выучить 100 стр. стихов, всякий день по 3 страницы. Прочесть 5 томов Карамзина хорошенько и 4 тома Сисмонди. Кроме других пиес, выучить концерт Риса наизусть.
>
> Франц. 1 раз в неделю в понедельник по 6 стр. пер<еводить> от 11 до 1. Немецк. 3 раза в неделю, вторник, четверг, суббота. Каждый раз по 10 стр. перевести и 25 прочесть, утро до 1 <часа>. Англ. 1 раз в понедельник вечером. Русск. 2 раза в неделю: среда, пятница по 15 стр. за раз; каждый раз по 9 стр. стихов. — 3 раза в неделю читать Карамзина от 5 до 7 после обеда. 2 раза в неделю Сисмонди от 9 до 11 [Парилова, Соймонов, 17].

Обращает внимание фундаментальный характер получаемого М. В. Киреевской образования. Кроме обычных для дворянской девушки французского и немецкого[18], она изучает английский, причем владение иностранными языками не сводится к навыкам бытового общения. Мария Васильевна изучает грамматику, а главное — учится переводить, осваивая, таким образом, и литературный русский язык. В этом методе обучения нельзя не увидеть влияния Авдотьи Петровны, которая была прекрасной переводчицей и до конца жизни посвящала переводам по несколько часов в день. Образование М. В. Киреевской не ограничивалось языками, но включало в себя и достаточно серьезное изучение истории с помощью книг Карамзина, Сисмонди (вероятно, имеется в виду его многотомная история Франции).

В плане обучения Марии Васильевны чувствуется и влияние Жуковского. Иностранные языки она изучает, читая произведения, сыгравшие особую роль в творческой биографии поэта. Так, Мария Васильевна знакомится с повестью Ф. де ла Мотт Фуке

---

[18] В первой половине XIX в. женское домашнее образование, как указывает Ю. М. Лотман, «ограничивалось обычно навыком бытового разговора на одном-двух иностранных языках (чаще всего — на французском или немецком; знание английского языка свидетельствовало о более высоком, чем средний, уровне образования), умением танцевать и держать себя в обществе, элементарными навыками рисования, пения и игры на каком-либо музыкальном инструменте и самыми начатками истории, географии и словесности» [Лотман, 264].

«Ундина», с поэмой Т. Мура «Лалла Рук», переложения которых относятся к лучшим и программным произведениям Жуковского. Не случайно в плане обучения появляется и задание перевести «Трактат о воспитании девиц» Фенелона. Конечно, этот трактат в н. XIX в. воспринимался как образцовое педагогическое произведение (ср. упоминание о нем в «Недоросле» Д. И. Фонвизина), но нужно учитывать, что Жуковский в 1810–1820-х гг. имел к творчеству Фенелона особую склонность. Поэт называл Фенелона «лучшей душой, которая только была на свете» [РС 1883, № 3, 671] и был убежден, что чтение французского писателя способствует «усовершенствованию души» [ПСС, III, 588]. Характерно, что именно в чтении Фенелона Жуковский рекомендовал Маше Протасовой искать духовную поддержку после того, как в 1815 г. окончательно выяснилось, что их семейный союз невозможен:

> Теперь знаю, что у тебя есть неразлучный товарищ и такой, который всегда умеет дать твердость, надежду и ясность. Я знаю теперь, что каждый день доставит тебе прекрасную минуту. Стоит только войти в себя, поговорить с добрым, нельстивым другом, и все, что вокруг тебя, примет другой вид. Читай же эту книгу беспрестанно [РС 1883, № 3, 671]. У тебя есть Фенелон и твое сердце. Довольно! [РС 1883, № 3, 668].

Несомненно, что домашнее образование не только М. В. Киреевской, но и ее старших братьев было запечатлено влиянием Жуковского. Несомненно и то, что они получили не менее фундаментальный запас знаний по литературе, истории и языкам, чем их сестра.

4 июля 1817 г. Авдотья Петровна вышла замуж за своего троюродного брата Алексея Андреевича Елагина (1790–1846), штабс-капитана артиллерии в отставке. А. А. Елагин «был человек благороднейших правил и живой любознательности» [Бартенев, 491], простиравшейся, прежде всего, в область философскую. Он штудировал вывезенную из заграничных походов «Критику чистого разума» И. Канта, дружил с одним из первых в России знатоков философии Ф. Шеллинга Д. М. Велланским и переводил на русский язык шеллинговы «Философские письма о догматизме и критицизме» [Киреевский, I, 7]. Все эти увлечения А. А. Елагина зародились во время войны 1812–1814 г., когда они с Г. С. Батеньковым

и М. Н. Паскевичем (сослуживцами А. А. Елагина по 13-й артиллерийской бригаде) проводили целые переходы в полушутливых, полусерьезных беседах на темы философии Шеллинга[19].

Жуковский, впрочем, как и другие родственники новобрачных (в том числе и Е. А. Протасова с дочерями), не присутствовал на свадьбе своей «долбинской сестры» — ее жених «решил обвенчаться в Козельске без всякой пышности и съезда гостей и родни» [УС, 27]. Поздравляя ее в письме, поэт писал: «Мне неизъяснимо весело вообразить Ваню и Петрушу и Машу теперь подле вас, веселых и счастливых вашим счастием!» [УС, 26].

Женитьба А. А. Елагина на Авдотье Петровне сняла с Жуковского непосредственную ответственность за воспитание «долбинских детенков», которую он, вероятно, ощущал. Тем не менее Жуковский, хоть и издалека, продолжает следить за их развитием.

## Глава 3. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в 1820-е годы

В 1821 г. Елагины перебираются в Москву для продолжения образования старших детей. Здесь семейство А. П. Елагиной становится центром литературного салона, оказавшего значительное влияние на культурную жизнь Москвы 1820–1840-х гг.[20]

В Москве И. В. Киреевский занимается у университетских преподавателей, сдает комитетские экзамены и в 1824 г. поступает на

[19] Подробнее см. об этом ниже, на с. 48–49.

[20] Истории этого салона посвящено специальное исследование И. Канторович [Канторович], см. также [Бартенев], [Кавелин]. М. Беэр рассказывает: «Ее салон в Москве был один из самых блестящих — не блеском роскоши, а блеском ума и изящества. Все лучшие люди в России собирались у нее, на ее воскресения. Бывали Пушкин, Мицкевич, Жуковский, Гоголь, Хомяков, Валуев, Герцен, Грановский, Огарев, Самарин, Аксаковы (оба сына), Чаадаев, Кавелин и многие, многие другие. А поэт Языков жил у нее в дому и, по словам бабушки, был очарователен, когда, выпив вина или шампанского, начинал импровизировать стихами. Но он был страшно дик и ни за что не соглашался на домашних спектаклях выступать перед публикой; только однажды его уговорили представить сумасшедшего принца, влюбленного в дверь и сидящего все время спиной к публике. Была сочинена какая-то пьеса-чепуха, вероятно, мальчиками Елагиными, которые в то время издавали рукописный детский журнал «Полуночная Дичь», над которой так хохотал Пушкин» [Беэр, л. 68].

службу в Архив министерства иностранных дел — в это пристанище «золотой» московской молодежи, где отпрыски «лучших семей московской аристократии», проводя время в необременительных занятиях, «ожидали постов, которые соответствовали бы их рождению и образованию» [Койре, 38]. Устроиться туда ему удалось благодаря ходатайству Жуковского, не потребовавшему от поэта особых усилий: «...ничто так легко не удавалось, как это дело. Нынче попросил, а на другой день было уже кончено. — Следовательно, не могу похвастаться никакими хлопотами, чего даже и жаль, ибо очень было бы весело похлопотать о Ванюше» [РБ 1912, 95], — сетовал Жуковский в письме Авдотье Петровне.

Он считал, что Киреевскому рано сосредотачиваться на служебной деятельности и набрасывал такой план дальнейшей жизни своего воспитанника:

> Ему теперь 17-ть лет, естьли не ошибаюсь. До 22-х лет пускай служба будет посторонним делом. Я бы желал, чтобы он в течение этого времени года два провел в Дерптском университете, года два в каком-нибудь немецком и год посвятил на путешествие. Это лучшие годы жизни: они будут счастливыми, естьли будут посвящены жизни университетской, то есть беззаботной деятельности, когда ум работает, зреет и обогащается, а душа между тем веселится прекрасными надеждами будущего. <...> Что же касается до особенной его цели, то ему нужно наиболее приобретать навык писать хорошо по-русски и по-французски: оба языка равно необходимы для нашей дипломатической службы [РБ 1912, 95].

Как видно из последних слов, первоначально молодого Киреевского привлекала карьера дипломата. Но постепенно увлечение литературой и философией полностью вытеснило другие интересы.

В Москве И. В. Киреевский с головой погрузился в литературную жизнь. Он стал одним из активных участников веневитиновского кружка и с 1828 г. начал печататься в органе веневитиновцев — журнале «Московский Вестник». Посещал собрания у Н. А. Полевого, у С. Е. Раича, да и сами «присутственные дни» в Архиве министерства иностранных дел походили больше на литературный салон [Кошелев 1991, 50].

Жуковский внимательно следил за первыми шагами своего воспитанника на литературном поприще. Первая опубликованная статья Ивана Васильевича («Нечто о характере поэзии Пушкина»)

вызвала его приветствие и одобрение. Поэт признает наличие у ее автора несомненного таланта[21]. Но он лучше, чем кто-либо другой знал, что талант — это лишь семя. Чтобы оно дало плод, нужно приложить труды, и немалые. Поэтому Жуковский опасался за Ивана Киреевского (как в свое время за Пушкина), «чтобы он, вообразив себя зрелым, не мешал себе созреть» [Жуковский 1985, 218]. Поэтому через все отзывы поэта о нем красной нитью проходит мысль о том, что хотя Ванюша и «может быть писателем! Но не теперь еще». Для того, чтобы стать им, нужно потрудиться. Эту идею Жуковский развивает в письмах к А. П. Елагиной (И. В. Киреевский, несомненно, тоже читал их):

> Но я желал бы, чтобы Иван Васильевич постарался сделаться писателем; то есть, поверив бы мне, что может со временем быть им, принялся бы к этому великому званию готовиться, но не так, как у нас обыкновенно готовятся, а так, как он *может сам*[22]. <...> Я уверен, что Ваня может быть хорошим писателем. У него все для этого есть: жар души, мыслящая голова, благородный характер, талант авторский. Нужно приобрести знания поболее и познакомиться более с языками. Для первого — учение; для последнего — навык писать. Могу сказать ему одно: учись и пиши; сделаешь честь своей России и проживешь не даром. Мне кажется,

---

[21] Конечно же, Жуковскому были знакомы и первые публикации Петра Киреевского — его статьи-рефераты в «Московском Вестнике», все номера которого Жуковский просматривал по возвращении из второго заграничного путешествия в 1827 г. [Барсуков, II, 135]. Читал он и выполненный Петром Васильевичем перевод повести Полидори «Вампир» (1828): в экземпляре книги, сохранившемся в библиотеке Жуковского, содержатся карандашные исправления опечаток, сделанные, видимо, поэтом при чтении (см. [Вампир]). Об этом переводе см. [Алексеев, 540–541].

[22] Советы этого рода Жуковский давал, исходя из собственного опыта. Он считал, что ему много повредило то, что он приступил к литературной деятельности без запаса необходимых сведений. «Прежде в голове моей была одна только мысль: надобно писать! И я писал очень мало, потому что мой талант естественный всегда был в противуположности с моими способами; я невежда, во всей обширности этого слова, — сокрушается он в дневнике 1810 г. — <...> Мысль, что я уже автор, меня портила и удерживала на степени невежества» [ПССиП, XIII, 55]. Жуковский с жаром принялся тогда за самообразование, которое должно было приготовить его к авторству, а «авторство мне надобно почитать и должностию гражданскою, которую совесть велит исполнять со всевозможным совершенством» [ПССиП, XIII, 56]. Так же серьезно относиться к «авторству» он теперь призывает и Киреевского.

что ему надобно службу считать не главным, а посвятить жизнь свою авторству. Что же писать — то скажет ему его талант [Лясковский, 20].

В то же время во всех отзывах Жуковского о старшем сыне «долбинской сестры» в 1820-е годы слышатся нотки беспокойства[23]. Беспокойство поэта вызывали, кажется, два обстоятельства: во-первых, он опасался, что Киреевский увлечется светской жизнью; во-вторых, Жуковского настораживало его увлечение немецкой философией.

Первое опасение было вызвано той средой, в которую И. В. Киреевский попал, поступив на службу в Архив министерства иностранных дел. «Архивные юноши» пользовались известной репутацией, по выражению Ф. В. Булгарина, «петиметров, фашионеблей, женихов всех невест», а сам Архив, как говорит А. И. Кошелев, «прослыл сборищем «блестящей» московской молодежи» [Кошелев 1991, 50].

Авдотья Петровна, осознавая нравственную опасность общения такого рода, старалась настроить своего сына на серьезный лад. В 1823 г. в письмах И. В. Киреевскому она деликатно, но настойчиво напоминает, что хотела бы его видеть «digne de nom d'homme que vous portez, remplir le grand bût que le ciel accorde à tout être pensant» [Елагина, л. 1 об.], «estimé de tout ceux qui vous connaissent et révéré de ceux qui savent penser» [Елагина, л. 43]. «Dieu sait, que la perte de ma santé, de notre aisance, tout cela me serait moins pénible, qu'une faute de mon fils chéri» [Елагина, л. 47][24], — пишет она ему. Считая вступление в свет в его возрасте опасным для нравственности, Авдотья Петровна даже отсоветовала Киреевскому в 1824 г. ехать в Петербург.

[23] Это заметил, например, Н. М. Рожалин, который в 1829 г. сообщал Авдотье Петровне, что Жуковский «очень хвалит его (И. В. Киреевского. — *Д. Д.*) статью за ясность и определенность мыслей, за хороший слог, и радуется тому, что он, может быть, посвятит себя совершенно литературе, но вообще, кажется, за что-то сердит на него» [Рожалин, 572].

[24] «Достойным звания человека, которое ты носишь, исполняющим великую цель, которую небо назначило всякому мыслящему существу», «уважаемым всеми, кто тебя знает, почитаемым теми, кто умеет мыслить». «Бог знает, что потеря моего здоровья, нашего благополучия были бы для меня менее тягостны, чем одна ошибка моего любимого сына» *(франц.)*.

4 — 2255

То, что Киреевский попал в среду архивных юношей, не могло не беспокоить и Жуковского, который скептически относился к «свету». Он еще в 1820 г. предупреждал Авдотью Петровну насчет ее старшего сына: «Не давайте ему привыкать к московской ничтожной рассеянности и полудеятельности, не развивающей, а только усыпляющей душу», — и уговаривал отправить его учиться в Дерпт, «ибо главное в этом городе университет и те, которые в нем учатся: следовательно, общая деятельность, устремленная к одной цели; дух работы, всех равно оживляющий: чего нет и быть не может ни в Москве, ни в Петербурге» [РБ 1912, 95]. Еще одним доводом в пользу Дерпта было то, что там И. В. Киреевский будет под полезным для его нравственности присмотром: «там будет надзор Маши и Мойера« [УС, 36].

В 1829 г. Жуковский писал Киреевскому:

> Признаюсь, то́, что́ ты до сих пор был, казалось мне по сию пору тебе совершенно неприличным и не стоющим того, что ты есть, то есть то, что ты быть можешь. Ты терял свою молодость в московском свете. Всякий так называемый большой свет есть жалкая сцена для деятельности ума и души, а московский большой свет и подавно. Ты попал в сословие архивных dandy и пропал для той прекрасной деятельности, для которой создала тебя добрая природа, к тебе особенно добрая [Лясковский, 25].

Другое опасение Жуковского было вызвано увлечением И. В. Киреевского немецкой философией. Киреевский впервые узнал о новейшем германском любомудрии, видимо, от своего отчима А. А. Елагина. Елагин же соприкоснулся с ним, как уже говорилось, во время заграничных походов 1812–1816 гг. «Еще во время утомительных походов французской войны нас трое: Елагин, я и некто Паскевич — вздумали пересадить Шеллинга на русскую почву, и в юношеских умах наших идеи его слились с нашим товарищеским юмором. Мы стали изъясняться в новых отвлечениях легко и приятно. Целые переходы окружал нас конвой слушателей и целые корпуса со всеми их штабами называли нас галиматейными философами» [Батеньков, 224–225], — вспоминал Г. С. Батеньков в письме П. В. Киреевскому 10 мая 1847 г.

Друзей увлекало шеллингианство первого, натурфилософского, периода. Его легко было интерпретировать атеистически. Это, по-видимому, и делал А. А. Елагин, отрицавший бессмертие души.

Батеньков спорил со своим другом, доказывая, что «о бессмертии независимо ни от какой религии уверяет нас разум» [Батеньков, 99], что «душа от тела не зависит, или, по крайней мере, не составляют они одну массу» [Батеньков, 171]. Подобные утверждения Батенькова плохо вписывались в натурфилософские концепции раннего Шеллинга с их пафосом объективизма и потому «вводили раскол в галиматейную философию» [Батеньков, 102]. Склонность А. А. Елагина именно к натурфилософии Шеллинга (а не к его трансцендентальному идеализму) сохранялась и позже, недаром он дружил с Д. М. Велланским, который во время своей учебы в Германии воспринял шеллингианство именно в натурфилософском изводе. Сохранялось и отрицание бессмертия души (см. с. 81–82).

Из дружеского «кагала» Батенькова и Елагина «галиматейно-ахинейная» философия перекочевала в Долбино. Таким образом, в Москву И. В. Киреевский приехал уже с некоторым запасом «немецко-философских» сведений. Здесь они еще увеличились и легко нашли себе применение. Начало 1820-х годов было временем, когда русская образованная молодежь открывала для себя Шеллинга.

Философическая атмосфера Москвы этих лет лучше всего передана в «Царицынской ночи» И. В. Киреевского и в «Русских ночах» В. Ф. Одоевского. Позволим себе повторить известное описание той эпохи из «Русских ночей»:

> В начале XIX века Шеллинг был тем же, чем Христофор Коломб в XV: он открыл человеку неизвестную часть его мира, о которой существовали только какие-то баснословные предания, — *его душу!* Как Христофор Коломб, он нашел не то, чего искал; как Христофор Коломб, он возбудил надежды неисполнимые. Но, как Христофор Коломб, он дал новое направление деятельности человека! Все бросились в эту чудную, роскошную страну, кто возбужденный примером отважного мореплавателя, кто ради науки, кто из любопытства, кто для поживы. Одни вынесли оттуда много сокровищ, другие лишь обезьян да попугаев, но многое и потонуло [Одоевский, 15–16].

Киреевский был одним из самых искусных и удачливых путешественников к этой вожделенной и таинственной земле немецкого любомудрия. «... необыкновенно-логический, твердый ум его способствовал ему быть непобедимым диалектиком» [Полевой, 152], — вспоминает К. А. Полевой.

В 1823 г. И. В. Киреевский, В. Ф. Одоевский, Д. В. Веневитинов, Н. М. Рожалин и А. И. Кошелев создали «Общество любомудрия». «Тут господствовала немецкая философия, т. е. Кант, Фихте, Шеллинг, Окен, Геррес и др. Тут мы иногда читали наши философские сочинения; но всего чаще и по большей части беседовали о прочтенных нами творениях немецких любомудров» [Кошелев 1991, 51], — сообщает А. И. Кошелев. «Скажу чистосердечно, этими беседами я много приобрел, — более, нежели книгами или собственными размышлениями, — говорил А. С. Норов в письме А. И. Кошелеву. — Всего интереснее для меня были твои жаркие диссертации с Веневитиновым. Физиономии одушевлены были энтузиазмом. Ты спорил чистосердечно, с жаром делал возражения, но с радостью и соглашался» [Турьян, 70].

Это было упоение философией: «...умственная, идеальная жизнь, исследование вечных задач мира были в полном разгаре» [Полевой, 154]. «Надо тебе сказать, что московская молодежь помешана на трансцендентальной философии» [Пушкин, I, 418], — так резюмировал свои впечатления от пребывания в Москве в январе 1826 г. Е. А. Баратынский в письме Пушкину. Философические споры не ограничивались Обществом любомудрия, они перехлестывали через его край, широко разливались по другим кружкам и салонам. К. А. Полевой в своих записках рассказывает об одном таком споре, начавшемся в доме Полевых между И. В. Киреевским и М. П. Розбергом:

> Помню, что раз, как-то вечером, завязался спор, не кончившийся до самой глубокой ночи, и, чтобы окончить его, согласились собраться на другой день у Киреевского. На другой день явились там все спорившие, но жаркое состязание длилось до того, что, наконец, Розберг, усталый, утомленный, переменившийся в лице от двухдневного спора, с глубоким убеждением и очень торжественно произнес, обращаясь к Киреевскому:
>
> — Я не согласен, но спорить больше нет сил у меня! [Полевой, 154].

Эту зарисовку К. А. Полевого можно назвать типической [**I**][25].

Жуковский впервые столкнулся с философскими увлечениями «Ванюши», вероятно, в 1826 г., когда незадолго до отъезда поэта за

[25] Здесь и далее римскими цифрами обозначаются примечания, находящиеся на с. 267–294.

границу И. В. Киреевский приехал в Петербург. Своими впечатлениями от этой встречи Жуковский делится в письме к А. П. Елагиной из Дрездена 7 (19) февраля 1827 г:

> Шеллинга не куплю, ибо не хочу брать на свою душу таких занятий Ванюши, которых оправдать не могу. Я из нашего с ним свидания в Петербурге заметил, что он ударился в такую метафизику, которая только что мутит ум. Шеллинга и в Германии не понимают. Он же теперь сам готовит книгу, которая должна служить объяснением и определением его системы. Следственно, надобно подождать, когда она выдет в свет. Я не враг метафизики. Знаю цену высоких занятий ума. Но не хочу, чтобы ум жил в облаках. Не хочу, чтобы он и ползал по земле. И то, и другое место никуда не годятся. Надобен свет ясный. Советовал бы Ване познакомиться с английскими философами. Пускай читает Дугальда Стюарта, Фергусона, Смита. Их свет озаряет жизнь и возвышает душу. Одним словом не ждите от меня Шеллинга [РБ, 102–103][26].

17 (29) ноября 1827 г., в письме, посланном уже из Петербурга, Жуковский вновь возвращается к этой теме:

> Ему столько литератур открыто. Перевести бы все, что можно, из Герена; всемирную историю Иоанна Миллера; выбор из переписки Миллера; лучшее из философских сочинений Якоби. А с английского? Какая богатая жатва! Дюгальд Стюарт — это не Шеллинг. Для нас еще небесная и несколько облачная философия немцев далека. — Надобно думать о той пище, которую русский желудок переварить может [РБ, 105].

Немецкая философия казалась Жуковскому слишком «заоблачной» и абстрактной, укладывающей жизнь в «прокрустову постель» своих схем. Морализаторская установка, нацеленность на созидание внутреннего человека по чувствительному и добродетельному образцу, унаследованная Жуковским от масонской и сенименталистской традиции, определили его отношение к немецкому идеализму. В нем, как замечает Г. В. Флоровский, «эстетический пафос преобладает над этическим» [Флоровский 1998,

---

[26] Заметим, что, по свидетельству П. В. Киреевского, сам Шеллинг о Жуковском знал и был о нем высокого мнения: Шеллинг «говорил, что очень много слышал о нашем Жуковском и что по всем слухам это должен быть человек отличный» [Киреевский П. В., 13].

416]. Именно этот недостаток «этического пафоса» и был неприемлем для Жуковского.

Критерием оценки философии для него является степень ее практичности, то есть приложимости к нравственной жизни человека. Поэтому из всех немецких философов его внимание привлек только И. Г. Фихте, и именно его «Наставление к блаженной жизни» и «Назначение человека». Поэтому из всех наук важнейшей Жуковский считал историю, «ибо в ней заключена лучшая философия, то есть практическая, следовательно полезная» [ПСС, III, 516], — писал он. Высшей похвалой философу звучат в устах Жуковского слова, сказанные им о Христиане Гарве: «Гарве может назваться настоящим практическим философом, то есть таким, которого философия может быть легко применена к человеческой жизни, потому что она основана на опыте, не есть умозрительная, произведенная одним умом, но есть следствие многих замечаний и многих опытов» [ПССиП, XIII, 22]. Если Пушкина Жуковский обращал «от политики в сферу этики» [Иезуитова 1987, 241], то и Киреевского он обращал от метафизики в ту же сферу.

В статьях Киреевского Жуковскому не нравится именно их философическая, «генерализующая» методология. Он называет ее «прокрустовой постелью»[27]. Во время встречи с Киреевским в 1830 г. поэт наствлял своего молодого друга:

> Ты будешь со временем писателем, когда поучишься хорошенько. Теперь тебе об этом еще и думать рано. У тебя в слоге, сколько я читал твои сочинения, есть свой характер; — виден человек мыслящий, но еще молодой, который кладет свои мысли на Прокрустову постель. Но со временем это качество может быть полезно, ибо это доказывает привычку думать. Теперь тебе надо наблюдать просто, бескорыстно. Теории только вредны, когда мало фактов. Замечай сам все, и не старайся подвести под систему твои наблюдения; бойся вытянуть карлу и обрубить ноги великану [Киреевский, I, 16].

Но кажется, что опасения Жуковского были во многом напрасными. Увлечение немецкой философией у Киреевского, как заметил Г. В. Флоровский [Флоровский, 255], накладывалось на уже

[27] Что Жуковский имеет в виду, употребляя это выражение, можно понять из позднейшей статьи, где он пишет: «теория без практики — Прокрустова постель» [ПСС, III, 311].

готовый интеллектуальный фундамент, и фундамент этот — тот же, что лег в основу образования Жуковского.

Мы не можем с достаточной степенью полноты представить себе круг чтения Киреевского конца 1810–начала 1820-х годов; библиотека Елагиных не сохранилась. Однако некоторые сведения о нем можно почерпнуть из переписки Киреевского с А. И. Кошелевым, а также из «Записок» последнего. В начале 1820-х годов Кошелев и Киреевский, как мы видели, были очень близки друг с другом. Они вместе готовились к комитетскому экзамену, после сдачи которого их интеллектуальное общение не прекратилось. Круг их интересов в это время один и тот же, «все научное нам было по душе и все нами узнанное мы друг другу сообщали», «мы занимались вместе и друг друга оживляли и поощряли» [Кошелев 1991, 47–48]. Они познакомились на уроках А. Ф. Мерзлякова, который готовил их по русской и классической словесности. Мерзляков был товарищем и оппонентом Жуковского по Дружескому литературному обществу. Его уроки не прошли для них бесследно. Кошелев позже вспоминал: «Мерзляков бывал иногда великолепен» [Кошелев 1991, 47], да и в 1823 г. он называл Мерзлякова «Цицерон и Гораций, в одном человеке соединенные» [Кошелев А. И. Письма, л. 2]. Преподавал Мерзляков, как предполагают Г. Н. Парилова и А. Д. Соймонов, по своей вышедшей в 1822 г. книге «Краткое начертание теории изящной словесности» [Парилова, Соймонов, 19]. Это был перевод труда Эшенбурга, с работ которого когда-то начинал изучение эстетики Жуковский [Янушкевич 1984]. Таким образом, эстетическое образование Киреевского начиналось с той же точки, что и у его наставника.

Интересы и Киреевского, и Кошелева в начале 1820-х годов сосредотачиваются в основном в области истории и политической экономии. Кошелев пишет историю Петра Великого (отрывки из которой он позже читал на одном из заседаний раичевского общества), штудирует Голикова и Прокоповича [Кошелев А. И. Письма, л. 1 об.–2]. Он сердится, что Киреевский не хочет «ни в чем испытать свои силы» и призывает его писать «о просвещении» и присылать сочинения «на суд смыковского Зоила Александра Ивановича Кошелева»[28] [Кошелев А. И. Письма, л. 3 об.]. Образцом в своих занятиях историей Кошелев избрал Робертсона [Коше-

[28] Смыково — деревня, где в то время жил А. И. Кошелев.

лев А. И. Письма, 1 об.]. Киреевский несколько позже, видимо, тоже заинтересовался этим историком и также захотел прочесть его книгу «История Америки». Летом 1824 г. родные по его просьбе пытались найти ее в Москве, но безуспешно. Тогда А. П. Елагина написала Жуковскому письмо с просьбой выслать «Историю» из Петербурга [Парилова, Соймонов, 22]. При изучении истории Кошелев руководствовался и Гереном. Его книгу он взял у Киреевского и беспокоился: «скажи, не нужен ли он тебе» [Кошелев А. И. Письма, л. 2]. В свое время, собираясь ликвидировать свое «невежество» в этой области, Жуковский также начал с Герена (и еще с Гаттерера) [ПСС, III, 516–517].

Другим любимым автором Кошелева и Киреевского был А. Смит, книги которого Жуковский рекомендовал как противоядие от отвлеченностей немецкой философии. Летом 1823 г. Киреевский предлагал Кошелеву сделать систематизацию учения А. Смита, но тот отказался, указывая, что Киреевский знает больше его и сделает это лучше, нужно только «бросить лень свою»[29] [Кошелев А. И. Письма, л. 3 об.]. В своем письме Кошелев делится с другом впечатлениями от книги «Основания философии, политики и морали» Ф. Р. Вейсса[30], которая привела его в восторг. «Откровенность, с которою он (т. е. Вейсс — *Д.Д.*) пишет, особенно заставляет его любить. Как натурально он говорит», — далее следует страница выписки из Вейсса (в переводе на русский). Кошелев едва останавливается: «Довольно! я было так расписался, что готов был перевести всю книгу. Советую взять у Бувета и прочесть» [Кошелев А. И. Письма, л. 4]. А. С. Янушкевич указывает, что книга Вейсса имела ключевое значение для молодого Жуковского и некоторые страницы его дневников удивительно созвучны ей [Янушкевич, 27]. Она же, как видим, входила в круг чтения молодых Кошелева и Киреевского.

Не были чужды им и философские интересы, только в начале 1820-х годов они были связаны отнюдь не исключительно с немецкими мыслителями. Киреевский увлекался Локком и Гельвецием. «Локка мы читали вместе, — вспоминает Кошелев, — простота

---

[29] Может быть, с этим увлечением связано сочинение о добродетели, над которым Киреевский работал в 1827 г.

[30] Вероятно, Principes philosophiques, politiques et moraux. Par le colonel Weiss. Geneve,1806, t.1–2.

и ясность его изложения нас очаровывала» [Кошелев 1991, 47]. Философские взгляды молодого Жуковского также формировались в русле локковской традиции. В свое время он тщательно изучал труды Ш. Бонне и Кондильяка [Канунова 1978]. И Бонне, и Кондильяк были последовательными сенсуалистами, т е. продолжателями той линии в развитии новоевропейской философии, зачинателем которой был Локк. Сенсуализм в высшей степени характерная черта взглядов и самого молодого Жуковского.

Таким образом, мы видим, что круг чтения молодого Киреевского, насколько его можно восстановить, близок кругу чтения Жуковского 1800–1810-х годов. Увлечение немецкой философией прийдет позже, когда многие предпочтения и склонности будут уже определены.

Но и вообще влияние этого увлечения на внутреннюю жизнь Киреевского (как и других любомудров) не следует преувеличивать. Сложилось расхожее представление о любомудрах как о «гражданах спекулятивной области»[31], погруженных в темы трансцендентальной философии. Однако такое представление нуждается в существенных уточнениях. Конечно, любомудры увлекались немецким трансцендентализмом, но совсем не так, как увлекались им в 1830-х годах в кружке Н. В. Станкевича, например. В кружке Станкевича, как пишет Л. Гинзбург, даже частная жизнь рассматривалась как «непосредственное проявление абсолютного духа» и «подлежала коллективному философскому обсуждению» [Гинзбург 1971]. У любомудров не так. Философствование занимало совершенно иное место в икономии их духовного бытия. Оно не было средством психологического анализа или средством отыскания истины. Оно было источником «чистого наслаждения».

Д. В. Веневитинов пишет, что истина «пленительна единственно красотою своею, обликом» [Веневитинов, 234], но не содержанием. В философии любомудры искали, как и в поэзии, — наслаждения, а не ответа на «смысложизненные» вопросы. «... занимайтесь, друзья мои, один философиею, другой поэзиею — обе приведут вас к той же цели — к чистому наслаждению» [Веневитинов, 358], — советовал Д. В. Веневитинов А. И. Кошелеву и А. С. Норову. Поэтому и философская проблематика любомудров почти никак не связана с жизнью. От решения вопроса «был

[31] Выражение В. Г. Белинского, цит. по [Флоровский, 243].

ли Гомер философом?» [Веневитинов, 158–159, 353–354] вряд ли зависел выбор жизненного пути.

Жизнь для любомудров не была проблематизирована философски. Смысл существования не стоял для них под вопросительным знаком, и их философские занятия рождались не из стремления обрести этот смысл. Они не искали, не раздумывали, они учились. Конечно, веневитиновцев нельзя считать самостоятельными философами: у них, повторим, не было своей, особой проблематики — они были усердными читателями немецких любомудров. В философских рассуждениях их привлекает не результат, а сами движения ума, сам процесс — «внутреннее наслаждение», получаемое от философствования. Шеллингианская философичность у любомудров слишком часто ограничивалась только «эффектными декларациями» [Турьян, 69].

Можно сказать, что формирование мировоззрения Киреевского в 1820-е годы шло по линиям, гораздо более сходным с теми, которыми определялось развитие мировоззрение молодого Жуковского, чем это казалось самому поэту и чем это может показаться с первого взгляда.

## Глава 4. Заграничное путешествие И. В. Киреевского (1830 г.)

Важным событием в жизни Киреевского было путешествие в чужие края, в которое он отправился в январе 1830 г. Жуковский смотрел на путешествие с педагогической стороны. Он видел в нем важное средство воспитания; недаром именно так, путешествием, он планировал завершить образование наследника престола.

В 1806 г., в свой период Lehrjahre, он сам хотел отправиться в Германию, чтобы «остаться в каком-нибудь университете, и именно в Ене» и там учиться, и этим «положить основание всей моей будущей жизни» [ПСС, III, 511]. То же самое он считал необходимым для молодого А. С. Пушкина. «Я бы желал пересадить его годика на три, на четыре в Геттинген или в какой-нибудь другой немецкий университет!» [Жуковский 1985, 218] — писал он П. А. Вяземскому.

И. В. Киреевскому Жуковский предлагает то же средство для образования себя к «авторству» и в письме А. П. Елагиной мечта-

ет: «Как бы было хорошо, когда бы он мог года два посвятить немецкому университету!» [Лясковский, 20] (см. также [РБ, 95]). В 1827 г. Жуковский был готов хлопотать о том, чтобы послать И. В. Киреевского за границу для подготовки к профессорскому званию на казенный счет от Дерптского университета, но этот план не осуществился (см. [РБ, 104–105]).

Начиная с первой половины XVIII в. Европа постоянно посещается русскими путешественниками, причем обличие их меняется: насильно откомандированные Петром для обучения «мореходским и сухопутским» наукам сменяются щеголями елисаветинских и екатерининских времен, затем — чувствительными путешественниками по образцу Карамзина, и, наконец, в начале XIX в. появляется фигура русского, отправляющегося за границу не просто за «плодами учености», но для того, чтобы вслушаться в самый пульс европейской жизни и, пополнив образование, получив новые сведения и впечатления, вернуться в свое Отечество для деятельности, ибо, как писал Н. М. Рожалин А. И. Кошелеву, «строить в чужих краях нам невозможно: место, цель, мера всему найдется только в России» [Колюпанов, I, кн. 2, 123]. Таковы любомудры.

В конце 1829–начале 1830-х годов многие из них едут в чужие края (1828 г. — С. А. Соболевский; 1829 г. — П. В. Киреевский, Н. М. Рожалин; 1830 г. — И. В. Киреевский; 1832 г. — А. И. Кошелев). Внешние поводы этих поездок были разными, но внутренняя цель — одна, та, о которой говорилось выше.

И. В. Киреевский, вероятно, мечтал о поездке давно, но решение ехать пришло внезапно. Поводом стало тяжелое душевное состояние, вызванное неудачным сватовством[32] к Н. П. Арбеневой, на которое он не получил благословения своей матери и неудача которого ввергла его в уныние — он боялся огорчить всем этим Авдотью Петровну, хотел забыться в учебе и деятельности. Впечатления, заботы и труды, связанные с путешествием, должны были стать лекарством, способным залечить дущевную рану. Впрочем, С. А. Соболевский подозревал еще одну причину — Киреевский чувствовал себя нездоровым и хотел лечиться, но так, чтобы скрыть это от родных, и потому решил уехать от них за границу **[II]**. Однако каким бы ни был повод путешествия, цель в конечном итоге состояла в том, чтобы «небесполезно провести

[32] Подробнее об этом сватовстве см. ниже, с. 73.

время» и подготовить себя для будущей деятельности на благо отечественного просвещения.

21 августа 1829 г. И.В. Киреевский писал своему отчиму:

> То, об чем я хочу просить вас, не минутный каприз воображения, но вещь обдуманная и зрелая, которая, по твердому моему убеждению, необходима для моего счастия, для моей образованности, и пр. и пр. Эта вещь — *чужие края*. Отпустите ли вы меня? Денег я много не истрачу, разъезжать из города в город не буду, но стану жить на одном месте и надеюсь употребить на себя не больше того, что здесь на меня выходит. Это возможно, потому что цель моя — не *смотреть*, а *учиться* [РА 1894, кн. 3, 208].

Узнав о намерении Киреевского путешествовать, Жуковский обрадовался и, не дожидаясь письма своего воспитанника, первым написал ему. В своем письме он предлагал следующий план поездки: два года жить в Берлине и учиться в университете, два года — на путешествия по Франции, Англии, Швейцарии и Италии, в конце четвертого года — Греция, еще один год — на возвращение домой через южную Россию. Этот план в общем совпадал с намерениями самого Киреевского. Однако до поры до времени он хотел скрыть возможность долгой разлуки от маменьки и потому в письме Жуковскому, которое могло быть прочитано Авдотьей Петровной, писал, что не может уехать из дома более, чем на два года. Свое письмо Киреевский заканчивает обещанием:

> Впрочем, Ваше слово во всяком случае будет мне законом, и как Вы решите, после того, как я изложу Вам свой план и его причины, — так и исполню; и чем больше Вы сделаете перемен в моих предположениях, тем больше я буду Вам благодарен, даже и потому, что это будет мне средством сколько-нибудь показать Вам, как дороги мне Ваши советы и участие [Киреевский — Жуковскому, л. 3].

Главное, в чем расходился Киреевский со своим «другом-отцом» в планах на путешествие было то, что он хотел в первую очередь посетить Париж, Жуковский же настаивал на том, чтобы сделать акцент на Германии (собственно, на Берлине) с ее университетами. Киреевский, видимо, уже тогда считал, что у Европы следует учиться прежде всего «фактам», он хотел почувствовать жизнь западного общества, для Жуковского же цель поездки виделась исключительно образовательной.

Из Москвы Киреевский выехал 8 января 1830 г. До московской заставы его провожал М. П. Погодин, который на прощание подарил ему стразовый перстень с пожеланием: «Пусть он чувством моей приязни обратится в бриллиантовый» [Барсуков, III, 57].

Проездом в чужие края Киреевский остановился в Петербурге. Благодаря подробным письмам, которые он ежедневно отправлял оттуда родным, мы можем достаточно полно представит себе эти 10 дней его жизни. В истории отношений с Жуковским они занимают особое место. Киреевский провел их «под родным кровом» поэта, близко общаясь с ним.

Киреевский приехал в столицу 11 января в 2 часа дня. В конторе дилижансов его ждала записка от Жуковского:

> Здравствуй, милой Иван! Переезжай тотчас ко мне: я живу в Шепелевском дворце. Ты будешь жить у меня. Оставь свой чемодан в конторе дилижансов; за ним отправится мой человек и принесет его ко мне. Естьли не застанешь меня дома, то расположись в приготовленной для тебя комнате. Жуковский [Жуковский — Киреевскому, л. 23].

Киреевский немедленно воспользовался этим приглашением и отправился в Шепелевский дворец. «Жуковский обрадовался мне очень и провел со мною весь вечер...» [РА 1906, кн. 3, 580], — рассказывает он в письме родным, подробно описывая разговор, состоявшийся тогда между ним и Жуковским[33].

Жуковский расспрашивал его о матери, о родных; от Авдотьи Петровны мысль поэта спешила к милым образам прошлого — к М. А. Мойер и недавно скончавшейся в Ливорно А. А. Воейковой. Говорили опять о планах предстоящего путешествия, обсуждали литературные новинки — «Ивана Выжигина» и «Дмитрия Самозванца» Ф. В. Булгарина, «Юрия Милославского» М. Н. Загоскина. Жуковский читал детский журнал Елагиных «Полночная дичь», который ему чрезвычайно понравился. На ночь Киреевский

[33] Описание, которое Киреевский стремится сделать стенографически точным, в то же время — своеобразная художественная зарисовка, перекликающаяся со строками о Жуковском в «Обозрении русской словесности 1829 г.»: «каждое его слово, как прежде было, носит в себе душу, чувство, поэзию», «при нем невольно теплеешь душою, и его присутствие дает самой прозаической голове способность понимать поэзию. Каждая мысль его — ландшафт с бесконечною перспективою» [РА 1906, кн 3, 581]. Киреевский смотрит на Жуковского сквозь призму образа идеального поэта.

дал поэту свою статью из «Денницы» («Обозрение русской словесности 1829 г.»). На следующее утро разговор был опять литературный. Жуковскому «Обозрение» решительно не понравилось — именно по причине уже известного нам «излишне систематического умонастроения», которое проявилось в ней и которое Жуковский называл «Прокрустовой постелью»[34].

После разговора с Жуковским Иван Васильевич отправился к своим московским друзьям — В. П. Титову и А. И. Кошелеву. Обедал он вместе с Жуковским, который ради этого остался дома, а вечер провел вновь с Жуковским и Кошелевым у В. Ф. Одоевского. Этот вечер «был совсем Москва». Так — в общении с Жуковским, с «петербургскими московцами», которых поэт принимал очень приветливо [**III**], проходили последующие дни. 14, 15 и 16 января Киреевский виделся с А. С. Пушкиным. 14-го Пушкин был у Жуковского и «сделал мне три короба комплиментов об моей статье, — пишет Киреевский. — Жуковский читал ему детский журнал[35], и Пушкин смеялся на каждом слове, и все ему понравилось» [РА 1906, кн. 3, 586]. 15-го они встретились с Пушкиным на улице и «отправились гулять по Петербургу».

16-го Жуковский, желая перед отъездом познакомить Киреевского с «отборными» столичными литераторами, устроил ему прощальный ужин, на который пригласил А. С. Пушкина, И. А. Крылова, Н. И. Гнедича, А. А. Перовского, П. А. Плетнева, В. П. Титова,

---

[34] Похоже, что в последующем Жуковский не переменил мнения о статье. Больше он к ней, по-видимому, не возвращался. По крайней мере, в экземпляре «Денницы» из библиотеки Жуковского, довольно зачитанном, листы со статьей Киреевского остались неразрезанными [Денница] (Киреевский привозил в Петербург оттиск).

[35] Этот шуточный журнал «Полночная дичь» — характерный образец домашней литературы Киреевских-Елагиных. П. Бартенев пишет, что «живая, грациозная шутка была достоянием Елагинской семьи» [Бартенев, 492]. Это достояние они унаследовали от того «своеобразного семейно-дружеского литературного кружка» [Иезуитова, 209], вдохновителем которого был Жуковский. Здесь, по наблюдению Р. В. Иезуитовой, следует искать истоки арзамасской шутки, ибо, как писала А. П. Елагина в 1813 г., «столица галиматьи называется Долбино» [Парилова, Соймонов, 13]. В 1830 г. «Полночная дичь» еще выходила. «Милой брат Иван! полночная дичь после кори (которую перенесли младшие Елагины зимой 1830 г. — *Д. Д.*) по прежнему издается», — сообщает В. А. Елагин своему старшему сводному брату [Елагина, л. 8 об.].

А. И. Кошелева, В. Ф. Одоевского, К. С. Сербиновича. Гнедич не пришел, и «его место заступил» В. А. Перовский[36].

Жуковский показывал Киреевскому Эрмитаж, они вместе ездили в Екатерининский институт, проведать дочерей покойной А. А. Воейковой. «Жуковский обходится с ними как дедушка, читает им проповеди, интересуется всякою безделицею, а они обходятся с ним как с товарищем, ласкаются к нему, толкают, рассказывают и как-то трогательно откровенничают с простосердечием» [РА 1906, кн. 3, 590], — описывает Киреевский это посещение в письме к родным.

Он уезжал из Петербурга 21 января, утешенный сердечным ласковым приемом, оказанным ему Жуковским и московскими друзьями. В контору дилижансов Киревского провожали Жуковский, И. С. Мальцев, В. П. Титов и А. И. Кошелев. Жуковский на прощание подарил ему «свою дорожную чернильницу и ящик со складными перьями» [РА 1906, кн. 3, 590], а главное — «надавал кучу рекомендательных писем» в Ригу, Берлин и Париж.

Вернувшись домой, поэт принялся за письмо Авдотье Петровне, в котором так говорил о ее старшем сыне: «Для меня он был минутным милым явлением, представителем ясного, и веселым образом будущего <...> Ваня — самое чистое, доброе, умное и даже философическое творение. Его узнать покороче весело» [РА 1906, кн. 3, 595].

По дороге в Ригу Киреевский проезжал через Дерпт — город, с которым так много связано в жизни Жуковского. Он ехал ночью, и его охватило то особенное «грустно-радостное» чувство, которое следует назвать меланхолией: «мне было и весело, и скучно» [РА 1906, кн. 3, 594]. Вставали перед глазами связанные с Дерптом милые образы — А. П. Петерсона[37], Н. М. Языкова; дилижанс проехал мимо дома Е. А. Протасовой.

В Ригу Киреевский приехал 25 января в 12 часов дня. Здесь ему впервые пригодилось рекомендательное письмо Жуковского, которое «прозаически познакомило» его с рижским генерал-прокуро-

[36] Об этом вечере сохранилась подробная запись в дневнике Сербиновича [Нечкина, 258–259].

[37] Александр Петрович Петерсон (1800–1890) побочный сын П. Н. Юшкова, сводный брат А. П. Елагиной, в детстве жил в доме Киреевских (см. о нем: [Жуковский в воспоминаниях, 579]).

ром Густавом Петерсоном, родным братом близкого знакомого Жуковского Карла Петерсона, скончавшегося в новогоднюю ночь на 1823 г. У него поэт всегда останавливался, бывая в Риге [Салупере, 444–446]. Киреевский описывает родным потрясающее действие, которое произвело на этого человека письмо Жуковского: «Когда я отдал ему письмо от Жуковского и назвал свое имя, он вскочил, бросился обнимать меня и пришел в совершенный восторг ...» [РА 1906, кн. 3, 594]. Петерсон помог Киреевскому разменять деньги, показывал ему Ригу. Рассказ Киреевского о Петерсоне — не менее яркая психологическая зарисовка, чем та, которую мы видели в его письме о Жуковском. Из Риги через Кенигсберг Киреевский выехал в чужие края. По совету Жуковского он ехал в Берлин.

Сюда Киреевский прибыл 9 (21) февраля. Из берлинских знакомств половина состоялась благодаря рекомендательным письмам Жуковского. Киреевский имел их к барону Мальтицу (советнику при русском посольстве), Алопеусу (русскому посланнику в Берлине), Радовицу и Гуфеланду. У графа Алопеуса Киреевский провел день вскоре после приезда, познакомился с его женой и дочерью, «...они любезны и со мной были очень приветливы за письмо Жуковского, которого они очень любят» [Киреевский, I, 27], — сообщал он родным. У Мальтица Киреевский бывал чаще. В конце февраля он впервые посетил Гуфеланда, потом был у него еще несколько раз, и, как писал Жуковскому, «всякий раз выходил от него с душою, хорошо настроенною» [РА 1903, № 8, 453]. Эти слова звучат в тон дневниковым записям Жуковского 3 ноября 1820 г., написанным под впечатлением встречи с Гуфеландом [ПССиП, XIII, 148–150][38].

Но более всех из берлинских знакомых Жуковского Киреевскому понравился Радовиц — друг поэта, которому Жуковский позже посвятит специальный биографический очерк. «Интереснее и теплее всех была для меня семья Радовицей, даже и потому, что они не иначе, как с самою горячею дружбою говорят и думают об вас» [РА 1903, № 8, 452], — делился он с Жуковским. В письме к родным Киреевский так характеризует Радовица: «Твердую, богатую, мно-

[38] Под пером Жуковского немецкий медик, основатель курортологии, Гуфеланд превращается в мудрого старца, чистого душою и высокого мыслью учителя жизни. Именно для духовного общения Жуковский рекомендовал его Киреевскому, надеясь, что Гуфеланд «потешит душу его своею душою».

гостороннюю ученость соединяет он с душою горячею, с мыслями оригинальными и с добродушием немецким» [Киреевский, I, 28].

Но к тому, кто представлял для путешественника-любомудра наибольший интерес в Берлине, — к Гегелю — рекомендательного письма у Киреевского не было. Тем не менее, он был принят философом очень приветливо, несколько раз бывал у него в гостях, о чем подробно рассказывал в письме родным.

Дни берлинской жизни были заполнены учебой, впечатлениями от театра и произведений искусства. Время писать Жуковскому Киреевский выбрал только за пять дней до отъезда. В своем послании благодарил за совет провести месяц в Берлине и за рекомендательные письма.

Из Берлина он отправился к брату в Мюнхен[39] (через Дрезден, откуда забрал Н. М. Рожалина) и имел намерение поспешить оттуда в Париж. В Париже И. В. Киреевского с нетерпением ждал близкий друг Жуковского А. И. Тургенев[40], которого поэт просил «присоседить» Киреевского к себе и «быть ему руководителем на парижском паркете» [Киреевский, I, 20]. «Он будет тебе второй Жуковский» [Елагина, л. 3], — обещала А. П. Елагина в письме к сыну. Но в 1830 г. встреча с Тургеневым не состоялась. Киреевский задержался в Мюнхене до конца университетских лекций, представлялся Шеллингу. Тем временем в Париже началась революция, и въезд туда для русских подданных был запрещен.

Осенью газеты принесли в Германию новость о том, что в Москве холера. Это был жестокий удар для Киреевского. Все время в чужих краях он находился в состоянии какого-то лихорадочно-мнительного беспокойства о здоровье оставшихся в Москве родных. Любая задержка писем от них усиливала эти мучительные волне-

[39] П. В. Киреевский жил в Мюнхене уже около года, слушая лекции в местном университете.

[40] А. А. Дельвиг в одном из писем А. П. Елагиной писал в 1830 г.: «Тург<енев>, читал в моей газете о «Деннице» (т. е. читал в «Литературной газете» рецензию А. С. Пушкина на «Денницу» М. А. Максимовича — альманах, в котором была опубликована статья И. В. Киреевского — *Д.Д.*) и горит нетерпением познакомиться с вашим сыном. Скажите Жу<ковскому>, пишет он, чтобы он посылал его скорее в Париж, его талант найдет здесь окончательное образование. Желаю скорее обнять его» [Елагина, л. 3]. А. И. Тургенев и И. В. Киреевский познакомились позже, по возвращении из чужих краев, в августе 1831 г. [Канторович, 202].

5 – 2255

ния многократно. Еще в Петербурге, узнав, что у младших Елагиных корь, Киреевский был готов бросить все и вернуться назад, если от них не будет известий. Деятельная берлинская жизнь настолько помогла ему взять себя в руки, что он стал подумывать, а не остаться ли в чужих краях еще на год, сверх оговоренного с маменькой срока. В Мюнхене общение с братом Петром и Н. М. Рожалиным еще более успокоило его, но волнение за родных не исчезло — оно теплилось, как непотухший уголек, во глубине сердца, и нужен был только порыв ветра, чтобы этот уголек произвел пожар. Таким порывом стало известие о начавшейся в Москве эпидемии холеры.

Авдотья Петровна, предчувствуя, какое впечатление это известие произведет на ее сына, прислала в Мюнхен «докторское свидетельство, что де все здоровы и опасности никакой нет» [Соболевский, 495], но напрасно: Иван бросил все и поскакал в Россию «разделять опасность».

12 октября он выехал из Мюнхена и отправился в Вену, где тогда находились П. В. Киреевский и Н. М. Рожалин, для того чтобы, простившись с ними, поспешить в Москву. Едва не разминувшись, Киреевский встретил Петра по дороге. Он скрыл от брата причину своей поездки, хотя и сообщил, что едет в Россию.

Тем не менее, Петр вскоре обо всем догадался. Хотя поступок Ивана он счел «вещью безумной» [Киреевский П. В. Письма, л. 15], однако и сам не смог усидеть в Германии и решил отправиться вслед за братом. 14 октября он пишет Ивану письмо, в котором умоляет его ехать, нигде не задерживаясь, прямо в Москву и обязательно писать родным с пути.

Тут мы встречаемся с различными хитростями и маневрами, которые предпринимали братья, чтобы уберечь друг друга и родных от мучительных волнений беспокойства. Прежде всего они позаботились о том, чтобы подготовить к своему внезапному приезду маменьку.

18 октября П. В. Киреевский отправил в Москву из Мюнхена два письма — одно от себя, другое от брата[41], в которых они делают вид, что, хотя и живут спокойно в Баварии, но уже подумывают, а не поехать ли им домой. «Скоро либо напишу вам еще, либо сам

[41] Письмо было написано И. В. Киреевским, уже шесть дней находившимся в дороге, заранее.

приеду» [Киреевский, I, 57], — невзначай замечает И. В. Киреевский в конце своего письма[42]. Петр вторит ему:

> Мы здесь, слава Богу, все как нельзя лучше здоровы, но разумеется не совершенно спокойно читаем в газетах поздние известия об этой ужасной болезни. Брату здесь не сидится, он говорит, что на это время поедет, может быть, к вам, и мы его не очень удерживаем. — Почему не сделать ему этого для своего спокойствия? [Киреевский П. В. Письма, л. 18 об.]

И. В. Киреевскому приходилось вести действия на два фронта: он хотел уберечь от беспокойства и опасностей не только оставшихся в России родственников, но и спешившего за ним вдогонку брата. Поэтому, несмотря на то, что Иван Васильевич собирался ехать прямо в охваченную холерой Москву, брату он сказал, что едет в Петербург, так как родные скорее всего там. С помощью этой хитрости Киреевский рассчитывал заманить брата в северную столицу, подальше от холеры.

11 ноября И. В. Киреевский был уже в Варшаве, откуда отправил три письма: одно — родным в Москву с сообщением, что едет на долгих и будет только через месяц (чтобы не беспокоились в случае промедления, на самом деле он приехал гораздо скорее); другое в Берлин — Юлию Петерсону, чтобы он задержал там возвращающегося в Россию брата «сколько возможно»; третье — Жуковскому, чтобы он адресовался к Густаву Петерсону и просил его сделать то же самое в Риге; когда же Петр прорвется сквозь этот двойной заслон и доберется до Петербурга, Жуковский должен был уговорить его остаться в северной столице и не предпринимать попыток проехать в первопрестольную [Киреевский — Жуковскому, л. 5 об.].

Это письмо Киреевского Жуковскому наполнено таким чувством, которое испытывает утопающий, хватаясь за руку спасателя. Спасателем, последней надеждой, опорой был в тот момент для Киреевского Жуковский.

> Друг-отец! Позвольте мне так называть вас. Это имя идет так от полного сердца, что я уверен: вы примете его с такою же друж-

[42] Подобное же письмо он отправил в Москву и 12 октября, в тот самый день, в который выехал из Мюнхена. В этом письме он делал вид, что никуда не едет, хотя и «должен был испытать над собою все красноречие благоразумия, чтобы остаться в Мюнхене» [Киреевский 1907, 101].

бою, с какою любовью я его даю вам. И в самом деле мое сердце не было *никогда* так полно, как в теперешнюю минуту. Но, по нещастию, его наполняет не одна любовь, а больше страх. <...> ...через неделю надеюсь быть в Москве, где, может быть, уже найду ваше письмо. Не забудьте вложить в него ваше благословение; оно теперь нужнее мне, чем когда; не забудьте же: оно мне дорого, как отцовское [Киреевский — Жуковскому, л. 5, л. 6 об.].

В Москву Киреевский приехал 16 ноября и нашел всех здоровыми. Неделю спустя сюда же прибыл Петр. Жуковский прислал Ивану письмо, в котором называл его «милым Курцием»[43].

Холера заставила тебя сделать то, что ты всегда сделаешь, то есть забыть себя и все отдать *за милых*... Прости, мой милый Курций. Думая о том, каков ты и как совершенно во всем похож на свою мать, убеждаюсь, что ты создан более для внутренней, душевной жизни, нежели для практической на *нашей сцене*. Живи для пера и для нескольких сот крестьян, которых судьба от тебя зависит: довольно поживы для твоего сердца [Лясковский, 33].

Конец 1830 г. и лето 1831 г. Киреевский провел в литературных развлечениях, жалея о неудавшейся поездке[44] («а неудачна она была во всех отношениях, и не столько по короткости времени, сколько потому, что я ничего не видел кроме Германии, скучной, незначущей и глупой несмотря на всю свою ученость» [Киреевский, II, 223]) и «ругая немцев без памяти» [Баратынский 1998, 248]. Потом с энтузиазмом принялся за подготовку и издание «Европейца».

---

[43] Жуковский сравнивает И. В. Киреевского, ради любви к родным пожертвовавшего заграничным путешествием, с героем древнеримского предания Марком Курцием, пожертвовавшим собой ради любви к родному городу. Согласно легенде, в 362 г. до РХ посреди римского форума возникла пропасть. Прорицатели сказали, что она угрожает Риму многими бедствиями, но закроется лишь после того, как будет заполнена лучшим благом Рима. С криком «Нет в Риме большего блага, чем оружие и храбрость» Курций сел на коня и в полном вооружении бросился в пропасть. Она закрылась.

[44] Подчас Киреевский был в состоянии, близком к унынию. «Душевные скорби ввергли его в бездействие, — сообщал тогда В. Ф. Одоевскому А. И. Кошелев, — он только и знает спать да есть, есть да спать» [Кошелев 1904, 205]. «Киреевского я не понимаю, — вторил ему М. П. Погодин в письме С. П. Шевыреву. — Лежит и спит; да неужели он ничего не надумывает. Невероятно».

## Глава 5. Издание журнала «Европеец»

История с «Европейцем» детально разобрана в работах Л. Г. Фризмана и М. И. Гиллельсона. По их мнению, «Европеец» возник как печатный орган литераторов пушкинского круга[45], призванный противостоять «торговому направлению» в русской словесности. Л. Г. Фризман, анализируя материалы, опубликованные в «Европейце», переписку вокруг него, приходит к выводу, что, вопреки прямым декларациям издателя, «Европеец» тяготел к тому, чтобы быть журналом политическим, и правительство парадоксальным образом оказалось право, утверждая, что программная статья журнала «есть не что иное, как рассуждение о высшей политике». «“Девятнадцатый век” — действительно статья политическая или, во всяком случае, затрагивающая ряд политических вопросов» [Фризман 1989, 447], — замечает исследователь.

Но нужно помнить, что издание журнала было частью большого просветительского проекта, уже давно завладевшего мыслями Киреевского, частью широкой программы «новиковствования»[46]. Основана эта программа была не на политических, а на философских идеях. «Журнальная деятельность — необходимый проводник между ученостью немногих и общею образованностию» [Гиллельсон 1966, 132], — так Киреевский определял назначение журнала в 1855 г. Эта же идея определяла и замысел «Европейца». Под «образованностью» здесь следует понимать, конечно, не про-

[45] И. В. Киреевский предлагал Пушкину страницы своего журнала для того, чтобы «высечь в нем Булгарина». Во 2 номере «Европейца» была опубликована сказка Жуковского «Война мышей и лягушек», которая легко читается как история «борьбы группы литераторов, близких к Пушкину, с Булгариным и его единомышленниками». По мнению Ц. С. Вольпе, в этой сказке кот Мурлыка — это Булгарин, крыса Онуфрий — Жуковский, Белая шубка — Киреевский, Бешенный хвост — А. С. Пушкин. А. П. Елагина идентифицировала себя с Прасковьей-Пискуньей [Фризман 1989, 500].

[46] Тот факт, что издание журнала было составной частью более обширной программы деятельности И. В. Киреевского, находится вне поля зрения Л. Г. Фризмана, который считает, что «первые дошедшие до нас сведения о намерениях Киреевского относятся к началу сентября 1831 г.». На самом деле их можно обнаружить в письмах Киреевского из чужих краев, с этими намерениями, вероятно, были связаны и мечты, которыми делится Киреевский с Кошелевым и А. А. Елагиным в письмах 1826 и 1827 гг. Подробнее о программе «новиковствования» см. ниже, с. 205–206.

сто «грамотность», а «die Bildung», т. е. то, что мы обычно имеем в виду под словом «цивилизация». Журнал — это проводник основных «начал образованности» в широкие слои общества.

Из статей Киреевского конца 1820–первой половины 1830-х годов видно, что в это время он считал, что Россия должна «подхватить» эти начала, падающие из рук западных народов. Отсюда и необходимость журнала, имеющего целью «сблизить нашу литературу с заграничною». Вся эта концепция, конечно, тесно связана с философией истории немецкого идеализма, поэтому-то и в программной статье «Девятнадцатый век», в которой Киреевский декларирует направление «Европейца», по выражению Жуковского, «так много метафизического».

Журнал Киреевского был, по крайней мере по замыслу своему, не политическим, а просветительским, и долю политического в нем не следует преувеличивать [**IV**], однако несомненно, что сама идея журнала как транслятора начал европейской образованности в Россию ставила издателя перед необходимостью говорить и о политике. Да и помимо этого, программа Киреевского, хотевшего сделать «Европеец» «окном в Европу», была прямо противоположна охранительным тенденциям правительства, стремившегося все подобные окна закрыть. Поэтому «Европеец», по сути, был обречен с самого своего рождения [**V**].

Жуковский, благословивший при возникновении журнал «двумя руками», двумя же руками принялся работать для него. Каждый из трех вышедших номеров «Европейца» украшен его произведением. Для четвертого была готова «Сказка о царе Берендее». Своим деятельным участием Жуковский, по его собственному выражению, желал дать изданию ход.

Но именно это деятельное участие в журнале Жуковского и других литераторов первого ряда невольно привело к трагическим последствиям. Мгновенно превратившийся в лучшее русское периодическое издание, «Европеец» сделал Киреевского опасным конкурентом Ф. В. Булгарина, поставил под вопрос литературно-финансовую монополию последнего на политическую журналистику. Решив сокрушить соперника одним ударом, Булгарин написал донос в III отделение. В результате «Европеец» был закрыт.

Жуковский почувствовал в запрещении «Европейца» удар, направленный не только против Киреевского, но и против себя.

«...Запрещение журнала <...> падает некоторым образом и на меня, ибо я принял довольно живое участие в его издании» [Гиллельсон 1965, 120], — писал он императору Николаю, и был прав: в черновике доноса его имя стояло рядом с именем Киреевского (в беловом варианте оно было вычеркнуто Н. С. Мордвиновым, желавшем «локализовать донос на одном Киреевском» [Фризман 1967, 120]). Тем не менее поэт поспешил вступиться не только за свою репутацию, но и за издателя «Европейца».

Узнав о запрещении, Жуковский немедленно сообщил об этом Киреевскому письмом, рассказал о претензиях, которые ему предъявлены, и посоветовал оправдываться перед А. Х. Бенкендорфом. Это письмо Жуковского не датировано[47], но ответ Киреевского датируется по почтовому штемпелю 11 или 14 февраля. Следовательно, вполне возможно, что письмо Жуковского было для Киреевского первым определенным известием о постигшей его неприятности. Ответное письмо Киреевского, отправленное им по почте, поэт показывал шефу жандармов и одновременно прочитал ему свою обширную записку по поводу запрещения «Европейца». Еще одну записку поэт передал царю[48]. В этих записках он безоговорочно защищал Киреевского и даже просил царя разрешить продолжение журнала. В то же время Жуковский излагал в них свое политическое кредо и мысли о положении литературы [Гиллельсон 1965].

Ходатайства поэта не увенчались успехом. Устное объяснение с государем закончилось бурно. В ответ на ручательство поэта за Киреевского император спросил его: «А за тебя кто поручится?» Жуковский «заявил, что коль скоро и ему не верят, то он должен удалиться; и на две недели приостановил он занятия с наследником престола» [Гиллельсон 1986, 128]. «Я уже писал Государю и о твоем журнале, и о тебе, — сообщал он Киреевскому. — Ска-

---

[47] Публикатор письма В. Лазарев датирует его «после 22 февраля 1832 г.» [День поэзии, 69]. 22 февраля — день официального уведомления Киреевского о запрещении «Европейца». Но неофициально все было известно и определено по крайней мере еще за неделю до этого. Жуковскому незачем было писать такое письмо после 22 февраля. В то же время очевидно, что письмо Киреевского от 11 (или 14) февраля является ответом на это послание Жуковского [Фризман 1967, 121].

[48] Жуковский считал нужным действовать и через московского генерал-губернатора кн. Д. В. Голицына. Для этого он послал Киреевскому рекомендательное письмо к князю.

зал мнение свое на это. Ответа не имею и, вероятно, не буду иметь. Но что надобно было сказать, то сказано» [Гиллельсон 1965, 70]. Характерно здесь это «надобно». Заступничество за Киреевского, несомненно, повредившее репутации Жуковского при дворе, было для него христианским нравственным долгом — не только как педагога и поэта, но и как верноподданного. Оно было реализацией на практике того «фундаментального правила поступков», которое Жуковский сформулировал в своем дневнике 1828 г.: «какой бы случай ни представился действовать, действуй — как скоро в действии есть справедливость, воздерживайся от действия — как скоро справедливость в недействии» [ПССиП, XIII, 301].

Киреевский был глубоко тронут самоотверженной заботой Жуковского. «Если бы дело касалось до одного меня, то я бы назвал его счастливым, столько прекрасных минут оно мне доставило, из которых лучшим я обязан Ж<уковскому> и Вам» [Гиллельсон 1986, 123], — писал он П. А. Вяземскому (Вяземский тоже обращался к Бенкендорфу с обширной запиской в защиту «Европейца»). По этому и по другим письмам, написанным вскоре после запрещения журнала, видно, что Киреевский крепился, старался не падать духом и даже намеревался не оставлять журналистской деятельности. «Если бы Сомов задумал издавать журнал по форме, я бы обязался доставлять ему каждые две недели печатный лист...» [Гиллельсон 1986, 125], — предлагал он. И все же за общим, весьма сдержанным («застенчивость чувства») тоном писем Киреевского этого времени скрывается боль. Киреевский переживал не только из-за запрещения своего журнала, но и из-за его последствий — ужесточения цензуры, серьезной болезни матери. К тому же это было третье подряд несчастие, постигшее его. Первым было неудачное сватовство к Н. П. Арбеневой. Тогда, чтобы спастись от меланхолии, ему пришлось отправиться в заграничное путешествие и задавить себя работой. Вторым была сама эта, неудавшаяся, как считал Киреевский, поездка в чужие края. История с «Европейцем» стала для него третьим ударом. Как и два первых, сначала она привела его в уныние. Однако Киреевскому удалось в конечном итоге справиться с ним.

В апреле 1832 г. А. П. Елагина писала Жуковскому: «Иван все еще не умеет опомниться и с собой сладить. Собирается в деревню

зарыться в хозяйство»[49] [УС, 56]. Жуковский старался подбодрить его. В одном из писем к Авдотье Петровне он спрашивает:

> Что делает Иван? Боюсь, что он ничего не делает, а это никуда не годится. Его неудача журнальная не может служить ему оправданием, она может быть только разве придиркой для его лени. Петр когда-то говорил мне о намерении переводить Шекспира: вот дело на целую жизнь, и какая была бы услуга для русского языка. Для чего бы и Ивану не выдумать себе подобной работы? Да и не все же работать для печати. Работай для того, чтобы душа созревала и не мелела [УС, 55].

То же советовал Киреевскому и Е. А. Баратынский:

> Что делать! Будем мыслить в молчании и оставим литературное поприще Полевым и Булгариным [Баратынский, 238].
>
> Виланд, кажется, говорил, что ежели б он жил на необитаемом острове, он с таким же тщанием отделывал бы свои стихи, как в кругу любителей литературы. Надобно нам доказать, что Виланд говорил от сердца. Россия для нас необитаема, и наш бескорыстный труд докажет высокую моральность мышления [Баратынский, 244–245].

Киреевский постарался, по возможности, следовать этим советам. В хозяйство он не зарылся и даже не поехал с родными на лето на дачу в Ильинское. Заменой журнальной деятельности становится для него интенсивная переписка с Баратынским. Здесь он развивает темы, при более благоприятных обстоятельствах, несомненно, ставшие бы предметом литературно-критических статей в «Европейце»: о «новой басне», о поэзии Гюго и Барбье (см. [Баратынский]).

Летом 1832 г. из заграничного путешествия возвращается А. И. Кошелев, и Киреевский вместе с В. Ф. Одоевским в сентябре гостит у него на даче. Общение со старыми друзьями еще более ободряет и утешает его. В письме от 17 сентября 1832 г., посланном Киреевским Кошелеву из Москвы, нет уже и следов уныния. Три друга, собравшиеся вместе за столом — счастливое предзнаменование, пишет Киреевский. Он с увлечением собирает материал для начатой Кошелевым работы по философии (наброски, оче-

[49] Но и в деревне Киреевскому не жилось спокойно. Елагина сообщает Жуковскому о неприятностях от калужских властей по Долбину и просила защитить.

видно, этого труда имеются среди писем Кошелева Киреевскому, хранящихся в РГАЛИ) и сам собирается приняться за труды. «Потому пиши, я буду делать то же, и потом посмотрим», — призывает он Кошелева. Это письмо проникнуто такой же ясной надеждой на будущее, как и письма Киреевского 1820-х годов. «17 сентября, день Веры, Надежды, Любви и Софии» — заключительная его строка звучит как программа действий и указание образа предлежащего пути [Киреевский, II, 226].

В октябре 1832 г. в Москву приехал Н. В. Гоголь. Он тоже не заметил в Киреевском следов уныния, напротив, жаловался П. А. Плетневу, «что Киреевский при его прекрасном уме слишком рассеянно, слишком светски проводит время». Очевидно, это была их первая встреча. В целом, Киреевский произвел на Гоголя выгодное впечатление. Гоголь, по выражению П. А. Плетнева, не мог им нахвалиться, а 28 сентября 1833 г. писал М. П. Погодину: «Кланяйся особенно Киреевскому, вспоминает ли он обо мне? Скажи ему, что я очень часто об нем думаю, и эти мысли мне почти так же приятны, как о тебе и о родине» [Гоголь 1988, I, 348].

В феврале 1833 г. в Москве по инициативе Н. А. Мельгунова стал «затеваться» альманах «Шахерезада». Среди других писателей пушкинского круга участвовать в нем собирался и Киреевский. Это издание осталось неосуществленным, зато летом 1833 г. Киреевский принялся за статью о воспитании женщин, которую намеревался окончить к октябрю и опубликовать под своим именем (очевидно, в альманахе А. П. Зонтаг — в нем в конечном итоге и появилось письмо Киреевского «О русских писательницах», помеченное 10 декабря 1833 г., правда, без подписи автора), и сообщил Баратынскому, что он «хочет усердно работать пером» [Баратынский, 248]. В 3 и 4 номерах «Телескопа» за 1834 г. появились две заметки Киреевского «О стихотворениях г. Языкова«. Как видим, можно согласиться с В. А. Котельниковым, что «катастрофа с журналом <...> не привела Киреевского к духовной замкнутости (которую предрекал Жуковский[50]), к свертыванию литературно-философских замыслов, к угасанию публицистической активности» [Киреевский 1984, 23].

[50] Имеется в виду письмо Жуковского императору Николаю [Гиллельсон, 120–122].

# Глава 6. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в 1830-е годы

В 1834 г. произошло событие, которое стало для дальнейшей жизни Киреевского решающим: он женился на Н. П. Арбеневой. Его невеста была дочерью той самой А. Н. Арбеневой, которую Жуковский (а вместе с ним и А. П. Елагина) одно время[51] считал причиной своих несчастий в истории со сватовством к Маше Протасовой.

В 1829 г. Киреевский пытался свататься к Наталье Петровне, и с ним повторилась история Жуковского: он получил отказ по причине родства (Иван Васильевич и Наталья Петровна были троюродными братом и сестрой[52], но церковно-каноническая ситуация здесь иная, чем у Жуковского с Машей — подобные браки по благословению архиерея совершаются, такая же степень родства была между Авдотьей Петровной и ее вторым мужем А. А. Елагиным).

Мать Киреевского была категорически против этого брака, поскольку считала Н. П. Арбеневу холодной и умной кокеткой. В своих письмах сыну она уговаривала забыть ее, но Киреевский был вовсе не расположен к этому. «Одно место в вашем письме было мне особенно тяжело. Вы его знаете. Всего тяжелее видеть вас способною к несправедливости, вас!» [РА 1906, кн. 3, 286] — писал он матери из Петербурга в 1830 г. Можно не сомневаться, что это место было о Н. П. Арбеневой.

Обстоятельства неудавшегося сватовства Авдотья Петровна изложила в письме Жуковскому от 21 сентября 1829 г., и, кажется, он принял ее точку зрения. По крайней мере, во время пребывания Киреевского в Петербурге в январе 1830 г. поэт решился однажды завести разговор о кокетстве и высказал следующую сентенцию: «без веры нет любви; можно любить кокетку, но долго любить ее нельзя, ибо сердце (если оно подлинно сердце) не верит ей, хотя и льнет к ней; но оно скоро и отпадет от нее» [УС, 50]. Кире-

[51] В 1818 г., когда их отношения перекипели он называет ее уже «милым товарищем старины». Об отношениях поэта с А. Н. Арбеневой см. с. 89.

[52] Их бабушки — Наталья Афанасьевна Вельяминова и Варвара Афанасьевна Юшкова были родными сестрами.

евский не спорил, но, конечно, вряд ли соглашался с тем, что его возлюбленная — кокетка.

В 1831 г. все переменилось: умерла А. Н. Арбенева, и Наталья Петровна осталась сиротой. Жуковский всерьез обеспокоился ее судьбою. Во время пребывания в Москве осенью 1831 г. он не только говорил о ней с Авдотьей Петровной, но, видимо, и хлопотал за нее у императрицы (см. [ПССиП, XIII, 318]). После смерти матери Наталья Петровна поселилась у своей замужней сестры М. П. Норовой, однако отношения с ее мужем, В. А. Норовым, не складывались. В ноябре 1832 г. Жуковский сообщал А. П. Елагиной: «Я получил (между нами) письмо от Наташи Арбеневой, которая, кажется мне, терпит большие неприятности от Норова. Не говорите, прошу вас, об этом никому, дабы не произвести между ними большей распри, но осведомьтесь и уведомьте меня о ее положении» [УС, 55–56]. «Неприятности» скоро заставили Наталью Петровну уйти от Норова, но теперь Авдотья Петровна, переменив мнение о ней, приняла ее под свое покровительство.

Объяснение между Иваном Васильевичем и Натальей Петровной произошло на именинах А. П. Елагиной. Вот как она рассказывала об этом в письме Жуковскому 6 марта 1834 г.

> Милый брат, благословите Ивана и Наташу. — Весь пятилетний оплот недоразумений, разлуки, благоразумия и пр. распался от одного взгляда. 1-го марта после 5 лет разлуки он увидел ее в первый раз; часа два глядел издали, окруженный чужими гостями, и как она встала ехать, повлекся какой-то невидимой силой, и на крыльце объяснились одним словом, одним взглядом. — На другое утро привел мне благословить дочь [УС, 50].

Венчание было назначено на ближайший возможный день — Фомино воскресенье, попавшее в том году на 29 апреля. Киреевский был счастлив. «Щастье! это слово, от которого я было отвык, и которое вдруг воскресло для меня с полным, глубоким смыслом» [Киреевский, II, 228], — писал он А. А. Елагину, испрашивая его благословения на брак. П. В. Киреевский приглашал Н. М. Языкова поспешить в Москву, «чтобы только видеть счастливым такого человека, как брат: такое это странное и вместе поэтическое явление» [Киреевский П. В. 1935, 66].

Посаженным отцом на свадьбе был Жуковский, но заочно. В самый день венчания он писал новобрачным:

Милые друзья Иван Васильевич и Наталья Петровна.

Теперь утро 29 апреля: переношусь мысленно к вам, провожаю вас в церковь, занимаю данное мне место отца и от всего сердца прошу вам от Бога мирного, постоянного, домашнего счастия, которое, несмотря на необходимый примес печалий, все-таки останется счастием, если будет взаимное согласие чувств и мыслей. Сохрани вам Бог это согласие, этот необходимый для дыхания, необходимый для душевного здоровья воздух домашней жизни, все остальное найдется само, как скоро будет это главное, лучшее благо. И я уверен, что оно будет **[VI]** [Жуковский — Киреевскому, л. 9][53].

Заботы Жуковского о семье И. В. Киреевского не закончились этим благопожеланием. Поэт стал и для нее таким же, по выражению Киреевского, «гением-хранителем», каким был для семьи Авдотьи Петровны.

Уже первое письмо, написанное И. В. Киреевским своему «другу-отцу» после венчания, содержит просьбу:

Я хотел написать к Вам много, и потому откладывал, ожидая хорошего часа, и теперь, вместо выражения моих чувств, вместо этого гимна щастия, который был бы Вам гимном благодарности; я должен первое слово мое к Вам начать просьбою» [Киреевский — Жуковскому, л. 12].

Дальше следует изложение сути дела — речь шла о том, чтобы помочь одному из директоров Воспитательного дома, благодетелю Н. П. Киреевской, И. И. Клаузену. И это была, конечно, не единст-

---

[53] Это письмо опубликовано в альманахе «День поэзии» [День поэзии, 70] с неточностями, поэтому приводим его текст по рукописи. По-видимому, ответом на него является письмо Н. П. Киреевской, хранящееся в РГБ:

«Несравненный Василий Андреевич!

Примите душевную мою благодарность за Ваше о нас попечительное участие, наставления, ласку и снисхождение! все, все ценю в полной мере! и всем полезнейшим советам Вашим непременно последую! — Истинно боготворю Вас! и в Вас вижу единственного нашего благодетеля!... Как горестно сказать Вам прости — на неопределенное время. От души желаю Вам всего лучшего и совершенного здоровья, прошу Вас, сохраните к нам чувства ангельской доброты Вашей и не забудьте

душею и сердцем

Вашу Наташу.

Вера просит Вашего воспоминания!

Прощайте! Несравненный ангел мой» [Киреевская Н. П. — Жуковскому, л. 1].

венная просьба и не единственный случай, когда Киреевские нуждались в покровительстве Жуковского[54].

Так, в 1835 г. они, видимо, имели какие-то неприятности от местных властей и, вероятно, поэт хлопотал за них. Во всяком случае, весной 1835 г.[55] И.В. Киреевский просил мать:

> Поблагодарите хорошенько нашего доброго Жуковского. Стало быть и здесь, между собак, карт, лошадей и исправников, можно жить независимо и спокойно под крылом этого гения-хранителя нашей семьи. Пожалуйста, напишите об нем побольше, его слов, его мнений, всего, куда брызнет его душа... [Киреевский, II, 228].

Киреевский обращался с такой просьбой, поскольку знал, что Авдотья Петровна должна вскоре увидеться с Жуковским: вместе с М. В. Киреевской она ехала на лечение в Германию и проездом собиралась остановиться в Петербурге, где в то время жил поэт.

В столицу они прибыли около 12 мая 1835 г. Жуковский в это время находился в Царском Селе, но В. Ф. Одоевский послал к нему, и поэт поспешил приехать, чтобы повидаться с путешественницами. 21 мая 1835 г. М. В. Киреевская рассказывала в письме брату Ивану, что они с маменькой провели несколько вечеров очень приятно у Жуковского и Одоевского, «особенно у Жуковского».

> В Воскресенье поутру мы были с Жук<овским> в Академии, видели картину Брюллова. Вечер же мы провели у Ж<уковского>, там было очень много; между прочими Вяземский, только что воротившийся, и который с участием расспрашивал о вас; еще Крылов, который мне очень понравился своею простотою [Киреевская М. В., л. 29 об.].

А. П. Елагина также рассказывала в письмах старшему сыну о своих впечатлениях от петербургских встреч с Жуковским, который уделил ей много внимания [Елагина].

[54] Через 4 года, летом 1838 г. Клаузен скончался. Сообщая об этом А. П. Елагиной, Киреевский писал о нем так: «Это был может быть единственный пример совершенно чистой честности, со всеми ее прекрасными убеждениями и даже суевериями» [Киреевский — Елагиной 30, л. 17].

[55] В дореволюционных, а вслед за ними и в современных изданиях, это письмо предположительно датируется 1836 г. Между тем, датировка его должна основываться на времени посещения Авдотьей Петровной Петербурга по пути в Германию — май 1835 г.

В Петербург приехал и Петр Киреевский, собравшийся путешествовать вместе с маменькой и сестрой. Выехать из столицы одновременно с ними он не смог: задерживалось оформление поездки. В результате у него появилось время посмотреть Петербург, повидать Жуковского, В. Ф. Одоевского, А. С. Пушкина, А. В. Веневитинова, П. А. Вяземского, С. А. Соболевского, В. П. Титова и порадоваться, как они любят его старшего брата [Киреевский П. В. Письма, л. 24]. К Жуковскому у него было от Ивана Васильевича поручение — очевидно, попросить прощения за то, что поэта не известили о рождении первенца Киреевских — Васи[56]. Исполнив эту просьбу, Петр сообщал И. В. Киреевскому:

> Жуковский на тебя не сердится нисколько; но сердится на Наташу. Вот слова его, которые он сказал, как я говорил, при первом свидании, <брат>, что вы поручали мне: «На Ивана я и не думал сердиться; я довольно его знаю, и может быть сам на его месте был бы виноват в том же, но что жена его ко мне не писала, это, признаюсь, меня удивило, потому что я знаю, что она, бывало, любила писать». — Из этого ты видишь, что вам обоим писать необходимо [Киреевский П. В. Письма, л. 24].

Через десять дней П. В. Киреевский опять успокаивает брата насчет Жуковского: «Ты, кажется, думаешь, что он в чем-нибудь к тебе переменился: всякое слово его об тебе полно любви» [Киреевский П. В. Письма, л. 21 об.].

1835, 1836 и 1837 годы проходят для Киреевского в хозяйственных хлопотах. Ивану Васильевичу приходится осваиваться с ролью помещика. В это время он покупает с аукциона лошадей гр. Орловой и устраивает у себя конный завод. «Теперь мое главное занятие — хозяйство» [Киреевский, I, 64], — сообщает он в письме Н. М. Языкову 4 июня 1836 г. О том, как не приспособлен был Киреевский к подобным занятиям, и в частности, к роли коннозаводчика, пишет в «Былом и думах» А. И. Герцен:

> Чтобы дать понятие о хозяйственной философии его, я расскажу следующий анекдот. У него был конский завод, лошадей приводили в Москву, делали им оценку и продавали.

[56] Несмотря на это, 9 мая 1835 г. Жуковский поздравлял Киреевских: «Что делают наши отец и мать? Обними их за меня хорошенько и с новорожденным младенцем» [УС, 57], — просил он А.П. Елагину.

> Однажды является к нему молодой офицер покупать лошадь, конь сильно ему приглянулся; кучер, видя это, набавил цену, они поторговались, офицер согласился и взошел к Киреевскому. Киреевский, получая деньги, справился в списке и заметил офицеру, что лошадь оценена в восемьсот рублей, а не в тысячу, что кучер, вероятно, ошибся. Это так озадачило кавалериста, что он попросил позволения снова осмотреть лошадь и, осмотревши, отказался, говоря: «Хороша должна быть лошадь, за которую хозяину было совестно деньги взять»... [Герцен, IX, 168].

В 1836 г. у Елагиных-Киреевских начался семейный раздел. Он стал для них причиной череды семейных неприятностей. В завязавшемся узле взаимных обид и противоречий было трудно разобраться. Часть родственников винила в них Н. П. Киреевскую, другая — А. А. Елагина. Отношения с ним несколько раз оказывались на грани разрыва. В результате постоянных сцен жизнь в Петрищеве, где жил А. А. Елагин, превращалась, по выражению Петра Киреевского, в «Петрищевскую муку». В одном из писем М. В. Киреевская сообщала старшему брату:

> Нам очень тяжело. Почти теряем надежду перекричать Ал<ексея> Анд<реевича> <...> Какое наше неловкое, фальшивое положение. Разумеется, тебе тяжелее всех, друг наш Ваня, я очень удивляюсь твоему высокому молчанию. <Не знаю, хорошо ли нам позволять тебе это самоотвержение>. Мне кажется, что по крайней мере Жуков<ский>, мнение которого дороже остального мира, он по крайней мере, должен знать всю чистую истину, и не обвинять тебя вместе с другими» [Елагина, л. 30 об.].

И. В. Киреевскому было тяжелее всех, а положение его в отношении А. А. Елагина было самым неловким, потому что ему по разделу досталась лучшая часть имения — Долбино и еще семь деревень с почти что пятьюстами душами крепостных (см. [Лазарева, XLI]), а Алексей Андреевич чувствовал себя обделенным.

Жуковский посетил Елагиных в 1837 г., приехав в родные места в свите путешествующего по России наследника престола. В Петрищеве и Белеве он долго разговаривал с И. В. Киреевским. Об этих беседах Жуковский сделал записи в дневнике. Говорили о брате Петре и, видимо, о семейных делах, которые не радовали. «Ввечеру разговор с Ив<аном> Киреевским. Ссора без видимой причины, и от того нельзя прекратить ее» [Дневники, 343], — запи-

сал Жуковский после разговора 20 июля, видимо, подразумевая отношения Киреевских с А. А. Елагиным.

К началу 1840-х гг. эти отношения улеглись. К тому времени и Жуковский, наконец, вступил на путь семейной жизни, женившись на Елизавете фон Рейтерн. Даже если оставить в стороне сближение через семейство Рейтернов с пиетической средой, брак имел для его религиозности в 1840-е гг. определяющее значение. В многочисленных письмах на Родину поэт осмысляет произошедшую в его жизни перемену именно в религиозных категориях. Брак, рассуждает он, — это дар Промысла Божия: «Божий перст указал мне угол семейственный». Казалось, осуществился идеал его молодости — уединение в семейном кругу в сочетании с поэтическими трудами. Но, по сравнению со взглядами молодых лет, отношение Жуковского к семейной жизни переменилось: к убеждению, что «земное счастье живет только в семействе» присоединилось другое: в венец семейного счастья «необходимо вплетены» терния скорбей и испытаний. Семья — это не только «милое вместе», островок блаженства посреди реки времен, это еще и крестный путь к Богу, школа воспитания души, научающая терпению, смирению, вере и любви.

Это было выводом из личного опыта Жуковского, семейное счастье которого «разрушалось» болезнью жены. «Мне в удел досталась на старости нелегкая ноша», — признавался он в письмах П. А. Плетневу. — «...есть много, много минут несказанно тяжелых, и эти минуты возвращаются часто» [Плетнев, 695]. В письмах Жуковского этого времени складывается своеобразная философия брака.

> Семейная жизнь, понимаемая в ее полном смысле, есть та школа, в которой настоящим образом научишься жизни, но не радостями беззаботными, не поэтическими мечтами, а более тревогами, страхами, ссорами с самим собою, ведущими от раздражения души к *терпению*, от терпения к *вере*, от веры к сердечному *миру*, и все это наконец сливается в одно, любовь безмятежную, а ее имя — Бог-Спаситель[57] (письмо к А. О. Смирновой) [Зейдлиц 1883а, 204].

Что касается Киреевского, то общеизвестно, что его обращение к церковному христианству произошло благодаря жене. Насколько

[57] Ср.: Иак. 1, 2–5.

6 – 2255

уместно здесь это слово — «обращение»? Оно употребляется в заглавии известной записки А. И. Кошелева «История обращения Ивана Васильевича», написанной, по всей видимости, со слов Натальи Петровны.

> И. В. Киреевский женился в 1834 г. на девице Наталии Петровне Арбеневой, воспитанной в правилах строгого христианского благочестия; в первые времена после свадьбы исполнение ею наших церковных обрядов и обычаев неприятно его поражало, но по свойственной ему терпимости и деликатности он ей в том нимало не препятствовал. Она со своей стороны была еще скорбнее поражена отсутствием в нем веры и полным пренебрежением всех обычаев Православной Церкви [Киреевский, I, 285].

Так начинается этот документ. Несомненно, что некоторые акценты тут, по выражению В. Афанасьева, «немного смещены» [Афанасьев 1996, 48].

Сообщение А. И. Кошелева об отсутствии у Киреевского веры перекликается с тем местом из его же «Записок», где указывается, что Киреевский «перебывал локкистом, спинозистом, кантистом, шеллингистом, даже гегельянцем; он доходил в своем неверии даже до отрицания необходимости существования Бога» [Кошелев 1991, 89]. К этому свидетельству стоит прислушаться, но оно относится, конечно же, не к 1834 г., а к началу 1820-х гг., когда Кошелев и Киреевский увлекались Локком и Гельвецием. С этим увлечением, вероятно, и был связан период безверия, если он у Киреевского вообще был: ведь отрицать необходимость существования Бога — совсем не значит отвергать само существование. Во всяком случае, переход от увлечения английским и французским эмпиризмом к увлечению новейшим немецким любомудрием должен был окончательно уврачевать этот юношеский атеизм. Нужно помнить о философской атмосфере Европы первой половины XIX в. «Религиозная проблема как бы поглотила все содержание философии, — пишет об этом времени П. Н. Сакулин. — Примирить философию с религией — вот всеобщий клич, который раздался по Европе и взволновал все философствующие умы. В разрешении этой задачи видели венец всех стремлений человеческого ума» [Сакулин, 333].

Внимание молодого Киреевского тоже было приковано к этой проблематике. Например, в одном из писем к С. А. Соболевскому

он сообщает как о важнейшем событии: «Вот важное: все материалисты московские верят теперь главному догмату Христианской религии. Совершилось чудо очевидно. Ты верно также поверишь, ибо твое единое, целое, совместно теперь с Троицей» (цит. по [Рябий, 10]). Во время путешествия в чужие края Киреевского более всего заинтересовало современное религиозно-философское движение, и он даже хотел писать статью о религиозном направлении умов в Германии для «Литературной Газеты» А. А. Дельвига[58].

Характерно, что во время пребывания в Берлине внимание Киреевского привлекла фигура Ф. Шлейермахера. Киреевский не только усердно посещал лекции этого теолога-романтика, но и тщательно штудировал его «Христианскую веру». Пересказывая в письме матери ([Киреевский, I, 31–33]) лекцию Шлейермахера о Воскресении Христовом, которую тот читал 3 (15) марта 1830 г., Киреевский пишет, что Воскресение Христово — «главный момент христианства», и что достигнуть туда можно, только «поднявшись на вершину своей веры, туда, где вера уже начинает граничить с философией».

Из этих слов видно, между прочим, каким Киреевскому представлялось тогда отношение религии к философии. Либо философия — высшая ступень над верой, либо вера и философия соприкасаются своими вершинами, — в любом случае именно в точке пересечения философии и веры высказывается весь человек. Эта мысль показывает, что все нараставшее в то время в романтизме стремление осуществить синтез религии и философии, найти универсальное знание, захватило и Киреевского. Он выдвигает программу соединения веры и философии «в их противоположности и общности, следовательно, в их целостном, полном бытии». Таким образом, религия и философия у молодого Киреевского отнюдь не противопоставляются друг другу. Напротив, он уверен, что философское искание приводит к вере [**VIII**].

Вольнодумные, или, по выражению А. И. Кошелева, «школьные и дикие», мысли появились у Киреевского в ранней молодости, конечно, под влиянием А. А. Елагина. Отчим Киреевского, знаток Канта и Шеллинга, был авторитетом для него самого и его дру-

[58] Показательно, что и другому любомудру, путешествовавшему тогда в чужих краях, — Н. М. Рожалину — бросилась в глаза именно религиозная составляющая интеллектуальной атмосферы Германии [Рожалин].

зей — в частности, для Н. М. Рожалина, но, очевидно, и для Кошелева тоже. А. А. Елагин отрицал индивидуальное бессмертие — это видно еще из его переписки с Г. С. Батеньковым 1810-х гг., и в 1820-х гг. он придерживался того же убеждения (см. выше, с. 48–49). В этом смысле он, вероятно, влиял на Н. М. Рожалина. А. П. Елагина старалась оградить детей от такого рода «софизмов». В ее письме мужу от 8 июня 1826 г. читаем довольно резкую отповедь его пантеистическим философствованиям [Ястребинецкая, 114].

Вообще, источником религиозности в семье Елагиных-Киреевских была именно мать — Авдотья Петровна (а за ней стоял рано скончавшийся, но оказавший на нее решительное в этом смысле влияние В. И. Киреевский)[59]. Свои письма детям она обычно заканчивает благословением и молитвой за них. Благодаря Авдотье Петровне в семье существовали добрые христианские обычаи. Например, Великим постом в салоне Елагиной были «христианские чтения» духовной литературы [Канторович, 173]. Совершались и паломничества к святыням. Так, в мае 1830 г., когда оба брата Киреевских были в чужих краях, Авдотья Петровна с дочерью Машей, М. П. Погодиным, Н. М. Языковым, А. О. Армфельдом, А. П. Петерсоном совершили «пешее путешествие» в Свято-Троицкую Сергиеву Лавру, к преподобному Сергию (Н. М. Языков описал его в стихах, написанных им 11 мая 1830 г. для М. В. Киреевской) [Барсуков, III, 61–65]. Такие же путешествия совершались и позже. Провожая в чужие края Н. М. Рожалина, Авдотья Петровна надела на него золотой нательный крест с мощами, а в письмах своих не уставала писать ему — неверующему — о бессмертии души [Рожалин, 600].

[59] «Близко знакомая с западными писателями и философами, она усвоила себе лучшие их стороны, а сама оставалась вполне православною христианкою, во всей широте этого слова, — вспоминает П. И. Бартенев. — Ум ее постигал разнообразные оттенки философских и богословских учений, но верность нашим церковным уставам не была для нее пустой обрядностью. До конца жизни, уже совершенно дряхлая и едва передвигавшая ноги, она однако всегда держала посты, посещала Божью церковь и в этом духе воспитывала детей своих» [Бартенев, 488]. Это свидетельство относится, конечно, к 1860–1870 гг. Авдотья Петровна написала иконы для иконостаса Варваринского придела церкви в Петрищево [Беэр, л. 64].

В то же время, в семье в 1810–1820-х гг., кажется, не соблюдались посты, и тот же М. П. Погодин испытывал неудобство, когда Великим Постом у Елагиных его угощали скоромной пищей («пресовестно было отказываться», — пишет он). И. В. Киреевский не носил нательного креста. В результате, Н. П. Арбенева, став женой Киреевского, была неприятно поражена тем, что ее муж не соблюдает церковных обычаев. Таким образом, можно заключить, что вера в 1834 г. у Киреевского, конечно, не отсутствовала, но была, скорее всего, тем, что он позже с некоторой иронией называл «философским христианством». Атмосфера жизни в семье Елагиных-Киреевских определясь прежде всего литературой — недаром Кс. Полевой называет семейство Киреевских «литературным». Вполне естественно в то время в устах И. В. Киреевского звучит признание, что ежеутреннее чтение стихов Н. М. Языкова настраивает его «на целый день, как другого молитва или рюмка водки» [Киреевский П. В. 1935, 36].

Иное устроение постепенно сложилось в собственной семье И. В. Киреевского. О нем можно судить, например, по сохранившейся семейной переписке. В одном из писем Натальи Петровны мужу (от 5 июня 1850 г.) мы находим, как ранее в переписке Жуковского, особую, религиозную концепцию брака. Письмо связано со следующим происшествием. Весной 1850 г. Киреевские начали переделку своего дома в Долбине. В процессе ремонта обнаружилось, что потолки совсем прогнили и могли в любой момент упасть на жильцов. Мысль об опасности, которая им угрожала, и об избавлении от нее наполнила душу Натальи Петровны благодарностью Богу, вразумившему начать ремонт, и в письме от 5 июня она пишет:

> И все Господь! всех нас и во всем охраняет, как не благодарить, как не чувствовать Его великое Милосердие и Любовь отеческую к нам! Господи! есть ли <бы> Его благостию вселилась в наши сердца любовь к Нему, которую Он от нас просит! говоря: «Сыне мой, даждь ми сердце твое!» Боже! О! есть ли бы с помощию Его святой Милости, мы могли достичь единственно желаемого счастия — соблюсти заповеди Божии — и тем доказать Господу любовь нашу! «Имей заповеди Моя и соблюдаяй я — той есть любяй Мя». Друг мой! Ванюша мой! помоги мне в этой жизни, в исполнении святых заповедей Господа нашего Иисуса Христа! Они тяжки не суть, но мы соединены в доме Божием, и вместе сердце

с сердцем вдвоем, — успешно можем совершить этот сладчайший путь Господень, — при Его святой помощи!

Помоги мне, или лучше скажу тебе, ты глава и душа моя, веди меня по нем, а я буду твоею помощницею, при малейшей усталости — любовию к тебе в Господе! поддержу тебя. Будем искать Царствия Небесного и Правды Его — и быть может спасение детей и наше (как единственная моя молитва) приложится нам. Святые старцы будут нашею опорою, их совет и св. молитва будут нашим якорем спасения! Душа моя! Извини меня, увлекаюсь потребностию души слиться с тобою одною мыслию и желанием, помолись обо мне Пресвятой Богородице![60] [Киреевская — Киреевскому, л. 7–7 об.].

Здесь целая программа, законченный взгляд на назначение и смысл семейной жизни. Обратим особое внимание на упоминание о «святых старцах». Духовное устроение семьи И. В. Киреевского и его собственную внутреннюю жизнь 1840–1850-х годов невозможно понять, не учитывая его отношения к старцам, в частности, к старцам Оптиной пустыни. К рассмотрению этих отношений мы и переходим в следующем разделе.

## Глава 7. Отношения В. А. Жуковского и И. В. Киреевского с духовными лицами

Наиболее интересны для нас отношения Киреевского и Жуковского не просто с лицами, облеченными священным саном, но с теми, кто был преемником и выразителем церковного духовного предания, попросту говоря, со святыми людьми. Еще священник Сергий Мансуров предложил рассматривать историю Церкви как историю святости [Мансуров, 9–56], и с этой точки зрения время жизни Киреевского и Жуковского принадлежит одной из замечательных эпох русской церковной истории. Как ни странно, она почти полностью совпадает с периодом синодального управления, которое, казалось бы, не способствовало духовному расцвету.

Духовные писатели XIX–XX вв. сравнивали свою эпоху с осенью или закатом; но именно осенью распускаются самые красивые

[60] В этом отрывке из письма содержатся следующие цитаты и аллюзии: Притч. 23, 26; Ин. 14, 21; 1Ин. 5, 3; 1Тим. 3, 15; 1Кор.11, 3; 12–13; Мф. 6, 33; Евр. 6, 19.

цветы, именно во время заката становится особенно прекрасным небо... [Игнатия (Петровская)].

> При общем, для всех видимом и осязательном упадке веры и благочестия, и в наше время было много великих свявтителей, много достойных иереев, замечательных и даром слова, и высокою жизнью, много отшельников и иноков, ревновавших идти путем древних преподобных отцов. Достойно внимания, что таких великих подвижников веры в 19-е столетие в России было не менее, нежели в другие века, по видимому более благоприятствовавшие монашеству, и даже не знаем, во все ли времена в отечестве нашем жили почти одновременно такие светила монашества, каковы были в наши дни... (иеромонах Климент (Зедергольм)) [Антоний Оптинский, 4–5].

В конце XVIII–начале XIX вв. произошло возрождение русского монашества, и это имело влияние не только на монастырскую жизнь. Монастырь в это время опять, как некогда в Древней Руси, стал питательным полем русской культуры **[IX]**. Это возрождение началось с деятельности преподобного Паисия (Величковского)[61].

Преподобный Паисий (в миру Петр Величковский) (1722–1794) был сыном полтавского протоиерея. Шестнадцатилетним юношей он ушел из риторического класса Киево-Могилянской академии и отправился в странствие по монастырям Украины и Молдавии в поисках наставника в духовной жизни. В конце концов, эти странствия привели его на Афон, где, приняв постриг и сан священника, он стал настоятелем Свято-Ильинского скита. Поселившись на Афоне, преп. Паисий принялся собирать и переводить с греческого на церковнославянский язык рукописи сочинений святых Петра Дамаскина, Антония Великого, Феодора Студита, Исайи Отшельника и других представителей византийской духовно-аскетической традиции.

В 1763 г. преп. Паисий вместе со своими учениками был вынужден покинуть Афон и вернуться в Молдавию. В 1779 г. он принял должность настоятеля Нямецкого монастыря на территории современной Румынии. Здесь преп. Паисий и его ученики продолжали

---

[61] Об этом возрождении и о «паисиевской» традиции вообще см.: [Трифон (Туркестанов); Четвериков 1988в; Концевич; Павлович 1980; Игнатия (Петровская); Иоанн (Маслов); Иннокентий (Просвирнин) 1968; 1989; 1993; Лосский 1996; Смолич 1992; Экземплярский; Котельников; Криволапов; Борисов; Кучумов 2002] и др.

начатую на Афоне переводческую работу. Так, в Нямце преп. Паисий сделал новый перевод на церковнославянский язык «Слов подвижнических» святого Исаака Сирина, а также перевел на церковнославянский аскетический сборник «Добротолюбие», составленный греческими подвижниками преп. Макарием Коринфским и преп. Никодимом Святогорцем в 1782 г.[62] Количество учеников преп. Паисия в это время возросло необычайно: в монастыре жили более 700 человек. Многие из них помогали в переводах, делали копии рукописей.

Преп. Паисий не только теоретически изучал духовно-аскетическую традицию, но и следовал ей в жизни. Для своих учеников он стал старцем, духовным наставником. После его кончины многие из них перебрались в Россию и принесли «паисиевскую» традицию в русские монастыри. Многие обители (такие, как Новоспасский монастырь в Москве, Александро-Невская Лавра в Санкт-Петербурге, Валаамский монастырь, Соловецкий монастырь, Свято-Введенская Оптина пустынь, Саровская пустынь, Глинская пустынь и др.) стали центрами возрожденного преп. Паисием старчества (см. [Кучумов 2002]).

Довольно близко знакомый И. В. Киреевскому еще в бытность свою послушником, архимандрит Ювеналий (Половцев) давал такое определение старчества:

> Под словами «старчество» разумеется искреннее отношение духовных детей к своему духовному отцу или старцу. Отношение, которое выражается со стороны учеников совершенным послушанием, т. е. отсечением перед старцем не только своей воли во всем, но и своего образа мыслей, своих разумений и откровенного, полного исповедания тайн сердечных, а со стороны старца, не старика только летами, а мужа духовно-разумевающего и обогащенного долгою опытностью, трудами и успехами на поле добродетелей, со стороны такого старца, говорим — духовное назида-

[62] Славянское «Добротолюбие» издано в 1792 г. под покровительством митрополита Гавриила (Петрова), 2 и 3 издания — 1828 и 1832 гг., под покровительством митрополита Филарета (Дроздова).

Вообще, нужно помнить о том, что деятельность преп. Паисия не была чем-то одиноким в тогдашнем православном мире, она предварялась движением «колливадов», трудами упомянутых выше преп. Макария Коринфского (с ним преп. Паисий был знаком лично) и преп. Никодима Святогорца (см. [Василий (Кривошеин), 58–61]).

> ние учеников с любовью и разумным снисхождением к их немощам, долготерпение, соединенное с постоянною молитвою о преуспеянии и спасении учеников ... [Моисей (Путилов), 94–95].

Преп. Паисий (Величковский) был именно возродителем старчества, а не создателем, поскольку он являлся выразителем традиции православного подвижничества, начатой апостолами, продолженной египетскими, сирийскими и палестинскими монахами III–IV веков, затем — преподобным Максимом Исповедником, преподобным Симеоном Новым Богословом, исихастами XIV–XV веков. В науке XX в. эта аскетическая традиция была неоднократно описана и на историческом, и на феноменологическом уровне (см., напр.: [Зарин; Мейендорф; Василий (Кривошеин); Хоружий 1998]). Ее называют по-разному, но наиболее удачным нам представляется термин, употребляемый архиепископом Василием (Кривошеиным) [Василий (Кривошеин), 8–30] — «православное духовное предание».

В России носителями этого предания стали ученики учеников преп. Паисия. Одним из них был иеромонах Новоспасского Московского монастыря Филарет (Пуляшкин), оказавший решительное влияние на И. В. Киреевского.

Родом из купеческой семьи, он еще тринадцати лет поступил в монастырь. Несколько лет провел в Саровской пустыни, а затем — в Александро-Невской Лавре, при митрополите Гаврииле (Петрове), которому помогал в издании славянского перевода «Добротолюбия», сделанного преп. Паисием (Величковским) (этот перевод был доставлен от старца Паисия в Петербург его учеником схимонахом Афанасием). Затем иеромонах Филарет переселился в Москву, сначала в Симонов, потом в Новоспасский монастырь. Сюда несколько раз приезжал еще один ученик старца Паисия — схимонах Афанасий (Захаров), здесь иеромонах Филарет сблизился с иеромонахом Александром, состоявшим некогда со старцем Паисием в переписке. В Новоспасском монастыре он «более 40 лет находился в одной келлии, редко переступая за ворота монастырской ограды» [Четвериков 1988б, 259–260]. После долговременного искуса иеромонах Филарет начал старчествовать.

> Проведя много лет в подвигах монашеского безмолвия, старец Филарет остальную часть своей жизни отдал деятельному служению людям, подавая советы и утешения всем требующим без раз-

> личия лиц и состояний. Келлия его ежедневно была наполнена множеством народа всякого звания. Удрученные горем, утесненные жизнью, волнуемые сомнениями, обуреваемые страстью, постигнутые бедою со всех сторон приходили к нему, чтобы излить перед ним свои скорби и получить от него утешение и наставление. В его беседах особенно ясно выражалась его удивительная кротость, крайнее смирение, горячая любовь к ближнему, красота и сила глубокого духовного разума [Четвериков 1988б, 260].

И. В. Киреевский познакомился со старцем Филаретом в 1835 или 1836 г., через свою супругу, и это знакомство довершило его «обращение», хотя и не сразу. Н. П. Киреевская вспоминала:

> Знакомство с Новоспасским иноком Филаретом, беседы со святым старцем, чтение разных творений Св<ятых> Отцов услаждали его и увлекали на сторону благочестия. Он ездил к о. Филарету, но всякий раз как бы по принуждению. Видно было, что ему хочется к нему ехать, но всегда нужно было какое-то принуждение [Киреевский, I, 286].

Решающее событие произошло в 1842 г. Вот как об этом рассказывается в «Записке об обращении Ивана Васильевича»:

> И. В. Киреевский никогда прежде не носил на себе креста. Жена его не раз его о том просила, но И.<ван> В.<асильевич> отмалчивался. Наконец однажды он сказал ей, что наденет крест, если он будет ему прислан от о. Филарета, которого ум и благочестие он уже душевно уважал. Нат.<алья> Петр.<овна> поехала к о. Филарету и сообщила ему это. Старец, перекрестившись, снял с себя крест и, давая, сказал Нат.<алье> Петр.<овне>: да будет он И.<вану> В.<асильевичу> во спасение. Когда Нат.<аталья> Петр.<овна> приехала домой, то И.<ван> В.<асильевич>, встречая ее, спросил: ну что сказал отец Филарет? Она вынимает крест и отдает его И.<вану> В.<асильевичу> — И.<ван> В.<асильевич> спрашивает ее: какой это крест? Нат.<алья> Петр.<овна> говорит ему, что о. Филарет снял его с себя и сказал, что да будет он ему во спасение. И.<ван> В.<асильевич> пал на колени и говорит: ну теперь чаю спасения для души моей, ибо я в уме своем положил: если отец Филарет снимет с себя крест и мне его пришлет, то явно будет, что Бог призывает меня ко спасению. С этой минуты заметен был решительный поворот в мыслях и чувствах И.<вана> В.<асильевича> [Киреевский, I, 286].

По словам Н. А. Елагина, «во время предсмертной болезни старца И.<ван> В.<асильевич> ходил за ним со всею заботливостию преданного сына, целые ночи просиживал в его келье над постелью умирающего» [Киреевский, I, 63]. Скончался старец Филарет 27 августа 1842 г.

И вот этот подвижник, ставший первым духовным руководителем Киреевского и фактически открывший для него православное духовное предание, и был тем самым Филаретом, который расстроил брак Жуковского с Машей!

Вернемся к перипетиям жизни Жуковского 1814 г. В это время поэт, уже получив отказ от Екатерины Афанасьевны, еще не падал духом, надеясь убедить ее, что в браке с Машей нет ничего противозаконного. Особые надежды Жуковский возлагал на мать будущей супруги И. В. Киреевского А. Н. Аребеневу, которая отличалась глубоким благочестием и потому была для Екатерины Афанасьевны авторитетом. Сначала все шло хорошо: Авдотья Николаевна горячо вступилась за Жуковского. Но потом она обратилась за поддержкой к старцу Филарету. Тот указал ей на церковноканоническую недопустимость такого брака — брака дяди с племянницей. «Он грозит гневом Неба и испугал ее суеверным страхом» [ПЖТ, 112], — сообщает по этому поводу Жуковский. В этом духе Авдотья Николаевна написала письмо Екатерине Афанасьевне, и та окончательно утвердилась в принятом ею решении. Потом А. Н. Арбенева писала и Жуковскому, призывая его опомниться. Он был буквально сражен всем этим и ощущал себя преданным. Авторитету старца Филарета он попытался противопоставить авторитет И. В. Лопухина, но тщетно.

Попробовал он и другой путь. К А. И. Тургеневу, служившему у А. Н. Голицына, Жуковский отправил письмо, в котором просил его употребить свое «антифанатическое могущество» и «заставить» управляющего Московской епархией епископа Дмитровского Августина («зацепив его самолюбие») «внушить» иеромонаху Филарету, чтобы он «и поправил испорченное, и успокоил тот страх, который сам произвел» [ПЖТ, 112], иначе говоря, чтобы иеромонах Филарет убедил Авдотью Николаевну в обратном тому, что сказал ей в первый раз. Письмо это написано из состояния пренебрежения к иерархической и канонической реальности Церкви. Самое поразительное, что Жуковский, столь деликатный в иных

отношениях, не замечает, что, написав его, он, даже по светским меркам, поступил непорядочно. Фактически речь идет о том, чтобы, воздействовав на самолюбие начальника, заставить его приказать подчиненному поступиться совестью. Ни о каком уважении ни к епископу Августину, ни к старцу Филарету, ни к церковным канонам и говорить не приходится. К тому же письмо Жуковского предварялось совершенно неприличной выходкой А. Ф. Воейкова, написанной с ним на одном листе, в которой иеромонах Филарет называется «*монахом*, может быть пьяным от вина и, без всякого сомнения, от фанатизма» и «крокодилом» [ПЖТ, 111]. Жуковский по этому поводу только снисходительно замечает, что Воейков «сильно растроган».

Ф. фон Лилиенфельд считает символом трагической разорванности судеб русской культуры тот факт, что два великих современника — святой Серафим Саровский и А. С. Пушкин не встретились друг с другом, но тут перед нами не менее выразительный символ. Учитель и предшественник Пушкина, национальный русский поэт, встречается со старцем того же духа, что и старец Серафим, но видит в нем своего врага, «суевера» и отнюдь не воспринимает его всерьез.

Итак, в 1814 г. встреча не состоялась — произошло столкновение, но в жизни Жуковского был еще один случай, когда он, хотя бы издалека, мог соприкоснуться с паисиевской традицией. В 1837 г., путешествуя по России в свите наследника престола, он посетил Введенскую Оптину пустынь. Оптина пустынь была тем местом, где семена, посеянные старцем Паисием (Величковским), дали наиболее обильные плоды. Традиция оптинского старчества простирается почти на полтора столетия: от старца Льва (Наголкина) (1768–1841) до старца Севастиана (Фомина) (1884–1966).

Оптина пустынь была не единственной русской обителью, в которой процветало старчество, но именно здесь оно достигло наиболее полного развития, именно здесь с ним встретилась интеллигенция, именно здесь развернулась наиболее широкая издательская деятельность. Поэтому Оптина занимает в церковной жизни России XIX–XX вв. уникальное место, и недаром архимандрит Иннокентий (Просвирнин) называет ее «средоточием русской церковной жизни» [Иннокентий (Просвирнин) 1968, 2]. Таким же значительным было ее влияние на русскую культуру вообще. Священ-

ник Павел Флоренский писал даже, что Оптина — «духовный фокус», в котором сходятся «самые разнообразные течения русской жизни в области духа», «единственный, в России по крайней мере, в таком роде и в такой силе возбудитель духа» [Флоренский, 142].

Об Оптиной говорили и писали много, литература о ней насчитывает десятки наименований. И все же создание труда, более-менее полно освещающего тему «Оптина пустынь в культуре России», до сих пор остается делом будущего. Фундаментом для него может стать диссертация, защищенная в Московской духовной академии в 1968 г. А. И. Просвирниным[63]. Автор, стремясь раскрыть свою тему — «Введенская Оптина пустынь в истории русского монашества» — в контексте более широкой проблемы «о месте русских монастырей в культурно-исторической миссии Церкви на Руси», сделал, по его собственным словам, «первый опыт источниковедческого характера» [Иннокентий (Просвирнин) 1968]. В этой работе впервые после 1917 г. вводятся в научный оборот материалы обширного Оптинского архива, сформировавшего в РГБ фонд Оптиной пустыни[64], и работа является, по сути, опытом его археографического описания.

В последние годы вышел ряд исследований о связях с Оптиной пустынью многих писателей — Н. В. Гоголя, И. В. Киреевского, Ф. М. Достоевского, К. Н. Леонтьева, Л. Н. Толстого и др. Имя Жуковского в этом ряду обычно не упоминается, тем не менее в его жизни, как видим, тоже был оптинский эпизод.

Единственный опубликованный источник, по которому мы можем судить о нем, — запись в дневнике Жуковского от 13 июля 1837 г., сделанная во время путешествия по России в свите наследника престола. Приведем из нее то, что касается Оптиной пустыни:

---

[63] В будущем известный церковный археограф и историк, член Археографической комиссии АН СССР архимандрит Иннокентий (Просвирнин) (1940–1994). Выбор темы диссертации, видимо, определен его личным общением с последним оптинским старцем схиархимандритом Севастианом (Фоминым). Об архимандрите Иннокентии см. некрологи А. А. Турилова в «Археографическом ежегоднике» 1994 г. и С. О. Шмидта в журнале «Отечественные архивы» (1994, № 6).

[64] В 1928 г., когда ликвидировали музей при Оптиной (монастырь закрыли еще в 1923 г.), оптинский архив, как и часть оптинской библиотеки, был буквально спасен усилиями Н. А. Павлович и увезен в Государственную библиотеку им. Ленина [Павлович 1998].

> Оптин монастырь. Ни один не производит большей благоговейности. Только и славы, что о богатстве. Три церкви. Чудотворная икона. Строгость. Река времен. Скит (Псалтирь. Рыбы никогда. Молочное 5 недель в году). Алексей Иванович Желябужский [ПССиП, XIV, 67].

По известному замечанию П. А. Вяземского, отметки в дневнике Жуковского — «просто колья, которые путешественник втыкает в землю, чтобы означить пройденный путь, если придется на него возвратиться, или заголовки, которые записывает он для памяти, чтобы после на досуге развить и пополнить» (Цит. по [Дурылин, 328]). Попробуем разобраться, что скрывается за этими заголовками?

Прежде всего, видно, что Оптина пустынь произвела на Жуковского сильное впечатление. «Ни один не производит большей благоговейности», — записывает он, имея в виду другие монастыри, которые ему пришлось видеть за время путешествия с наследником престола. Во многих монастырях и церквах как главные достопримечательности им показывали иконы и Евангелия в драгоценных окладах — может быть, отсюда несколько раздраженное замечание: «Только и славы, что о богатстве». «Три церкви» — имеются в виду монастырские храмы Оптиной пустыни, которых в 1837 г. в самом деле было три (если не считать скитской церкви во имя Иоанна Предтечи): Введенский собор, церковь в честь Казанской иконы Божией Матери и больничная церковь в честь Владимирской иконы Божией матери. «Чудотворная икона» — это местночтимая храмовая Казанская икона Божией Матери в Казанской церкви[65].

Дальнейшие замечания Жуковского относятся к укладу внутренней жизни монастыря. Общее ощущение от него поэт передает словом «строгость». Оптина пустынь была общежительным монастырем. В 1821 г. сюда по приглашению епископа Филарета (Амфитеатрова) перешли пустынножители из Рославльских лесов — бра-

[65] Сведения о храмах и святынях Оптиной пустыни см. в кн.: Историческое описание Козельской Введенской пустыни Оптиной пустыни. Изд. 3, доп. <М., 1875> (есть репринт); Историческое описание Козельской Введенской Пустыни и Предтечева скита (Калужской губернии). Вновь составленное Е. В. Изд. Оптиной пустыни. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1902 (совр. переизд. в кн.: Неизвестная Оптина. СПб: Изд. «Знамение», 1998. С. 7–307).

тья Моисей и Антоний (Путиловы) и монахи Иларий и Савватий. С ними и связано духовное возрождение обители и основание Предтечева скита, устроенного для них и для всех ищущих «безмолвного жития». На Жуковского, как видим, особое впечатление произвел действительно строгий скитской устав о трапезе, чтение в скиту неусыпаемой псалтири[66].

С середины 1820-х годов в Оптиной был принят т. н. Коневский устав, который «узаконивал старчество, разрешая избирать в наставники братии "простого монаха, искусного в духовной жизни"» [Котельников, № 1, 63]. В 1837 г. в Оптиной еще старчествовал старец Леонид (в схиме Лев) (Наголкин), а помогал ему иеромонах Макарий (Иванов). Мы не знаем, встречался ли Жуковский с этими старцами, но, несомненно, при посещении монастыря его принимал настоятель игумен Моисей (Путилов) и, может быть, и скитоначальник игумен Антоний (Путилов). В записи упоминается только одно имя — А. И. Желябужского.

Алексей Иванович Желябужский (1770–1841) был болховским помещиком, участником войны 1812 г. С 1836 г. он жил в Оптиной, был благотворителем обители (построил во Введенском соборе придел во имя Святителя Николая (освящен 5 сентября 1837 г.)) и одним из ближайших духовных детей старца Леонида. Когда по указанию епархиального начальства старца перевели из скита в монастырь, Желябужский выстроил там (летом 1836 г.) «особый деревянный корпус, в котором определил для себя и для старца помещения, каждое в четыре комнаты», где старец и жил. Иеромонах Климент (Зедергольм) пишет о Желябужском:

> Этот незабвенный благотворитель Оптиной пустыни был духовно привержен к о. Леониду и им любим взаимно. Они всегда вместе читывали Божественное Писание и отправляли молитвенные правила с помощью келейников старца и некоторых других братий, приходивших к нему для вопрошания о своих помыслах [Лев (Наголкин), 206].

Желябужский, приняв монашество, скончался 11 июля 1841 г, за четыре месяца до блаженной кончины своего старца. Похоронены они рядом. Жуковский мог знать Желябужского еще в дни своей молодости.

---

[66] Т. е. непрерывное день и ночь чтение, осуществляемое чредой братии в церкви Иоанна Предтечи.

Заметим, что среди записей Жуковского возникает характерный образ «реки времен». Он, несомненно, восходит к предсмертному стихотворению Г. Р. Державина. Почему он возникает в записи об Оптиной? Вероятно, Жуковский увидел в монастыре то, что не может быть поглощено тлением и унесено временем. Или река времен в его записи означает ту связь, которая соединяет оптинцев с древними христианскими подвижниками и мучениками преемством духовного предания, ту нить, которая, по словам священника Павла Флоренского, «действительно не прерываясь в плане историческом, низводит нас из века в век к глубочайшим напластованиям духовного преемства» [Флоренский, 141]?

Для Жуковского Оптина была мимолетным эпизодом, для Киреевского она стала заключительной, итоговой страницей жизни. Киреевского 1840–1850-х годов невозможно понять, не учитывая его отношений со старцем Оптиной пустыни — преподобным Макарием (Ивановым).

Иеросхимонах Макарий (1788–1860), в миру Михаил Николаевич Иванов, происходил из семьи небогатых дворян калужской губернии. Он получил образование в городском приходском училище, по окончании его три года служил в Курской Казенной палате. После смерти родителей Михаил два года управлял унаследованным от них имением, а в 1810 г. ушел в Богородицкую Площанскую пустынь. Здесь в 1815 г. он был пострижен в мантию с именем Макария, а в 1817 г. возведен в сан иеромонаха.

С самого начала своей монашеской жизни будущий оптинский старец близко общался с носителями паисиевской традиции. В Площанской пустыни он около 10 лет находился в послушании у схимонаха Афанасия (Захарова), ученика преп. Паисия (Величковского), а после его смерти обрел себе духовного руководителя в старце Леониде (Наголкине). В 1832 г. иеромонах Макарий побывал в Новоспасском монастыре и виделся там со старцем Филаретом (Пуляшкиным). «Его духовная беседа и глубокий разум, проникнутые силою и светом благодати, и его любовь навсегда запечатлелись в благодарной памяти о. Макария» [Макарий (Иванов) 1996, 37].

В 1829 г. старец Леонид (Наголкин) был переведен в скит Козельской Оптиной пустыни. Вслед за ним в 1834 г. туда же перешел и иеромонах Макарий. К этому времени, благодаря своей рев-

ностной жизни под руководством опытных подвижников, он приобрел духовную рассудительность и смог сам стать руководителем других людей. В 1836 г. иеромонах Макарий был назначен духовником Оптиной пустыни. Он начинает старческое служение, причем за советом к нему стали обращаться не только монахи, но и миряне.

Обращение мирян в Оптину за духовным руководством началось еще при старце Леониде. К нему во множестве приходил народ, иногда из самых отдаленных уголков России. Но именно при старце Макарии в Оптину обращается интеллигенция. «Великий подвиг оптинских старцев состоял в том, что они не оттолкнули интеллигенцию, почувствовали порыв благой воли, но в то же время не поддались соблазну стушеваться перед громкими именами...» [Андроник (Трубачев), 14–15]. Кроме И. В. Киреевского со старцем Макарием так или иначе были связаны Н. В. Гоголь, М. А. Максимович, С. П. Шевырев, К. К. Зедергольм, Т. И. Филиппов, С. А. Бурачок, М. П. Погодин, П. В. Киреевский и др.[67]

Историю знакомства И.В. Киреевского со старцем Макарием можно восстановить следующим образом. Н. П. Киреевская рассказывает, что хотя она сама была духовной дочерью старца Макария еще с 1833 г., «Иван Васильевич мало был с ним знаком до 1846-го года»[68]. Сближение между Киреевским и старцем началось в 1845 г., первоначально на «деловой» почве. С начала этого года Киреевский стал неофициальным издателем «Москвитянина»[69]. Старец Макарий и настоятель Оптиной пустыни игумен Моисей (Путилов) предложили ему опубликовать имеющийся у них список жития старца Паисия (Величковского), на что Киреевский с радостью согласился. Н. П. Киреевская писала старцу Макарию 22 декабря 1844 г.:

> Иван Васильевич с чувством благодарности просит Вас усерднейше прислать житие св<ятого> старца Паисия, он и сам желал просить Вас и почтеннейшего о. Игумена содействовать ему в труде его и был чрезвычайно обрадован письму вашему. <...> Еще раз изъявляем вам нашу искреннюю благодарность за такое сокрови-

[67] Подробнее о преп. Макарие (Иванове) см.: [Макарий (Иванов) 1996]).

[68] См. ее рассказ, сохранившийся в записи С. А. Нилуса [Концевич, 221–222].

[69] Подробнее об этом ниже, на с. 117.

9 лет были изданы переводы творений преподобных Варсонофия и Иоанна, преподобного Феодора Студита, преподобного Максима Исповедника, преподобного Исаака Сирина, преподобного Аввы Фалассия и др., а также «Устав скитской жизни» преподобного Нила Сорского — все по рукописям старца Паисия (Величковского). В большинстве этих изданий принимали участие супруги Киреевские.

В 1849 г., окидывая взглядом список изданных книг, И. В. Киреевский писал С. П. Шевыреву:

> Сколько книг, и какие сокровища! и в какое короткое время! и какая бедная, почти всех средств лишенная обитель издала их! — Есть ли другой монастырь в России, который бы сделал столько для распространения духовного света? — Не от того ли он сильно распространяется, что сильно сосредотачивается: сколько замечательных людей собрано там вместе! Сколько драгоценных рукописей, хранившихся под спудом, выходят теперь на свет [Киреевский — Шевыреву, л. 31–31 об.].

Одновременно с сотрудничеством в издательской деятельности шло духовное сближение И. В. Киреевского со старцем Макарием. В марте 1846 г. он впервые у него исповедовался. Но решающим для их сближения было, вероятно, следующее событие. По рассказу Натальи Петровны, Киреевский писал

> к батюшке в первый раз из Москвы в конце октября 1846-го года, сказав мне: «Я писал к батюшке, сделал ему много вопросов, особенно для меня важных <...>. Мне любопытно будет получить его ответ. Сознаюсь, что ему трудно будет отвечать мне». Я поблагодарила Ивана Васильевича, что он мне сказал, что решился написать к старцу, и уверена была, что будет от старца действие разительное для Ивана Васильевича. Не прошло часа времени, как приносят письма с почты, и два, надписанные рукою старца — одно на имя мое, другое на имя Ивана Васильевича. Не распечатывая, он спрашивает: «Что это значит? О<тец> Макарий ко мне никогда не писал!» Читает письмо, меняясь в лице и говоря: «Удивительно! Разительно! Как это? В письме этом ответы на все мои вопросы, сейчас только посланные». С этой минуты заметен стал зародыш духовного доверия в Иване Васильевиче к старцу, обратившийся впоследствии в усердную и беспредельную любовь к нему... [Концевич, 221–222].

ще, верую, что житием св<ятого> старца благословится дело Ивана Васильевича и принесет немалую пользу читающим его [Киреевская — Макарию (Иванову), л. 3].

Житие было опубликовано в 4-м, апрельском, номере «Москвитянина»[70] и одновременно вышло отдельным изданием в типографии Московского университета (цензурное разрешение от 5 марта 1845 г.). Именно эта публикация положила начало широкому оптинскому книгоиздательству.

Видимо, в феврале 1846 г. старец Макарий посетил Киреевских в Долбине. Разговор зашел «о недостатке духовных книг, руководствующих к деятельной христианской жизни» [Макарий (Иванов) 1996, 118]. Было решено издать «Житие» особо, с прибавлением имеющихся у старца Макария и Киреевских творений преп. Паисия. Тут же старец написал первую страницу предисловия новой книги. Поскольку Киреевские не могли в то время выезжать из поместья, издание в Москве шло через С. П. Шевырева. Через него же испросили благословение московского митрополита Филарета (Дроздова), который «вместе с благословением обещал и свое покровительство этому благому делу» [Макарий (Иванов) 1996, 118]. Уже 5 марта 1846 г. Шевырев писал в Оптину, сообщая о ходе издания [Четвериков 1988в, 227–228][71]. К осени Киреевские приехали в Москву и смогли лично участвовать в хлопотах с корректурами и типографией. К началу января 1847 г. печатание книги было закончено, и в Оптину отправились первые экземпляры.

На этом дело не остановилось. Старец Макарий предложил выпустить «Житие» вторым изданием и вместе с ним опубликовать переводы святоотеческих творений на церковнославянский язык, выполненные или исправленные преп. Паисием. Киреевские обрадовались желанию старца, так как сами думали об этом. 29 января 1847 г. на «тройственном» их совете с С. П. Шевыревым было решено тотчас же приступить к осуществлению этого замысла. Новая книга вышла в конце 1847 г. Вместить в нее все переводы преп. Паисия оказалось невозможно, их публикация стала программой всего оптинского книгоиздательства. В последующие

[70] 4-й номер вышел уже под редакцией М. П. Погодина, хотя материалы к нему были подготовлены Киреевским.

[71] См. также его письма лета 1846 г.: [Шевырев — Киреевскому] и письма Шевыреву старца Макария [Макарий (Иванов) — Шевыреву].

ности. Однако же до Вашего письма силы в себе не находил. Получивши же письмо Ваше, я убрал свою дощечку с шашками и запер шкаф [Четвериков 1988в, 186].

Около старца Макария в семье Киреевских сложилась «та особенная духовная атмосфера любви и почитания, которая окружает истинных старцев, и в которой нет ни ханжества, ни истеричности» [Четвериков 1988в, 112].

Киреевские любое более-менее значительное дело не решались начать без благословения старца. Испросить у старца Макария благословение, считали они, — это самое большое, что можно сделать для родственников. Как спешат поделиться с близкими людьми самым дорогим, так Наталья Петровна спешит поделиться благословением старца с находящимся в отъезде Иваном Васильевичем. «Милый друг мой Ванюша! пишу к тебе два слова, чтобы по просьбе Батюшки о. Макария *сообщить тебе и Васе его святое благословение!* Верую, что оно и тебе, и Васе на пользу и предвещает во всем благо» [Киреевская — Киреевскому], — пишет она мужу 30 мая 1850 г. «Батюшка о. Макарий кланяется тебе и Васе и посылает Божие и свое Благословение. Думаю, что по получении его св. Благословения у тебя пошло все лучше и спокойнее стало на душе» [Киреевская — Киреевскому, л. 20 об.] (письмо от 31 июля 1850 г. ). Сам Киреевский признается, что желает ничего серьезного не предпринимать без благословения старца. «Я знаю, что и самая полезная вещь, сделанная против Вашего благословения, должна мне обратиться во вред» [Четвериков 1988в, 169], «я ничего не хотел бы сделать важного без Вашего благословения» [Четвериков 1988в, 171], — пишет он старцу Макарию в июне 1854 г.

Он спрашивает у старца совета и благословения по самым разным поводам: и собираясь отдавать сына в Лицей, и собираясь напечатать статью, и принимая то или иное решение по хозяйству. И. В. Киреевский признается, что молитвы старца для него — «незаслуженный мною ... дар Божий на подкрепление шатких и слабых к добру движений моего сердца» [Четвериков 1988в, 128]. «Низко кланяюсь Вам, прошу Вашего благословения и Ваших святых молитв, чтобы Господь простил мои согрешения вольные и невольные и изменил бы милосердно мою внутреннюю и внешнюю жизнь на лучшую, твердо и до конца» [Четвериков 1988в, 142], —

Постепенно степень этого доверия возрастала: оно питалось самим опытом непосредственного общения со старцем. В процессе этого общения Киреевский все более убеждался, что имеет дело воистину с необычным, духоносным человеком, одним из тех людей, которые «проникнуты высшим светом и силою веры» и от которых «как лучи от звезд расходится истинное учение веры по всему Христианскому миру» [Киреевский, I, 278].

У Киреевских накапливался богатый опыт, свидетельствовавший о молитвенной помощи старца Макария. «Ежедневно, и в день несколько раз, чувствую я Ваше видимое заступление перед Господом за меня грешного и недостойного» [Четвериков 1988в, 173], — писал И. В. Киреевский старцу 27 июля 1854 г. Общение со старцем Макарием не было похожим на общение с другими людьми. Его слова обладали властной и действенной силой — большей, чем действие смысла, непосредственно в них заключающегося. «Слова старца, как роса небесная ложились на иссохшую землю сердца» [Нилус, 278], — описывает их действие один из его духовных детей. К нему можно приложить слова, сказанные о другом православном подвижнике, жившем уже в XX в.: «Несмотря на всю простоту и кротость беседы, слово его было чрезвычайно действенно, как слово, исходившее из глубокого опыта бытия, как слово подлинного носителя Духа жизни» [Силуан, 10]. Пример этой властности слова старца Макария находим в одном из писем Киреевского.

И. В. Киреевский был большим любителем игры в шахматы. Он «годами вел головоломные партии со столь же учеными игроками по почте, ночью держал возле постели маленькую шахматную доску с фигурами» [Афанасьев 1992, 47], часто засиживался за этой игрой допоздна. В его архиве осталось 27 листов записей шахматных дебютов [Дебюты]. Это увлечение беспокоило Наталью Петровну тем, что оно явно «дошло до излишества и до некоторой страстности» [Четвериков 1988в, 185]. Возможно, в 1855 г. оно особенно усилилось. Наталья Петровна не выдержала и написала об этом старцу Макарию. Киреевский и сам чувствовал страстность и вред своих неумеренных увлечений, но ничего не мог с собой сделать. Он рассказывал в письме старцу:

> Я уже и сам начинал чувствовать это излишество, и признаюсь Вам, что накануне получения Вашего письма довольно усердно молился Богу, чтобы Он дал мне силы избавиться от этой страст-

Вы не дали мне настоящего решения на вопрос мой о повторении в вопросах и ответах в книге Варсонуфия Великого, и, конечно, не от незнания литературы, а от смирения вашего, и понадеялись, что мы спросим о сем у Степана Петровича Шевырева [Макарий (Иванов) — Киреевскому, л. 12].

В предыдущем письме (от 6 августа) старец Макарий также упомянул об одном недоумении:

Заметьте в 17 слове (преп. Исаака Сирина. — *Д.Д.*) в конце оного есть о устроении видимого мира, написано по древней системе Птолемеевой; то нынешние читатели, убежденные в системе Коперника, подвергнут критике такое мнение и могут порочить все учение. Или объяснить это место или совсем оставить [Макарий (Иванов) — Киреевскому, л. 11].

И. В. Киреевский и тут не позволяет себе советовать старцу и пишет ему в ответ:

Сомнение Ваше о том, не повредит ли некоторым то мнение, которое Ис<аак> Сирин имел о положении Земли, если это мнение оставить без примечания, я представлю на рассуждение митрополита (Филарета (Дроздова). — *Д.Д.*) [Четвериков 1988в, 135].

И. В. Киреевский поверял свои мнения благословением старца не только в вопросах, связанных с изданием святоотеческих рукописей, но и в своих философских занятиях. Обе главные статьи И. В. Киреевского, опубликованные в 1852 и 1856 гг., вышли по благословению старца Макария. В 1852 г. Киреевский отправил ему на прочтение свою статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России» и просил старца:

Благословите ее (статью. — *Д.Д.*) быть на пользу. Если что сказано мною противно истине, или неверно, или излишне, прошу Вас вычеркнуть или изменить [Четвериков 1988в, 164].

Каждое замечание Ваше будет для меня драгоценно [Четвериков 1988в, 131].

Хотя я думаю, что говорю истину, однако же чувствую в то же время, что судить об этом могут только такие люди, как Вы. А мне не хотелось бы сказать ничего неистинного или неверного, особливо об учении святых Отцов [Четвериков 1988в, 132].

Старец Макарий следил за литературной деятельностью Киреевского и очень ценил то, что составляло ее лейтмотив — желание

пишет он старцу Макарию, собираясь исповедоваться и причащаться, 18 ноября 1852 г.

Киреевский встал не только на путь послушания старцу в житейских вопросах, но и на путь «умственного послушания». Об этом свидетельствует история его участия в издательской деятельности Оптиной пустыни.

На долю Киреевских в ней выпало, в основном, держать корректуры, осуществлять связи с цензурой (духовным цензором изданий был протоиерей Феодор Голубинский), типографией и с московским митрополитом Филаретом, покровительствующим оптинским изданиям. Но часто старец Макарий просил у И. В. Киреевского совета в литературных затруднениях, встречающихся при переводе, или чего-то вроде рецензии на уже сделанную работу. Иногда Киреевскому приходилось и готовить рукописи к печати или помогать старцу Макарию в переводе.

Всего более И. В. Киреевский боялся уподобиться тем «ученым исправителям», которые, по его выражению, вторгаются с требованиями своего «естественного разума» в сферу, доступную лишь разуму духовному и потому «больше мешают, чем помогают» [Четвериков 1988в, 124]. Он с благоговением относится к тексту, написанному старцем Паисием (Величковским) — человеком святой жизни, и боится хотя бы и невольным вмешательством своего «голого разума» разрушить живой организм этого текста, как-нибудь погрешить против истины, в нем заключенной, полностью полагается здесь на мнение старца Макария и не дерзает хоть сколько-нибудь спорить с ним.

Подчас Киреевский избегает давать советы старцу Макарию даже в тех случаях, когда речь идет о вещах отнюдь не духовных. Так, в письме от 29 июля 1852 г. старец Макарий просит у И. В. Киреевского совета, будет ли правильно с грамматической точки зрения писать: «вопрос тогоже к томуже» или нужно каждый раз повторять имена вопрошающего и вопрошаемого [Макарий (Иванов) — Киреевскому, лл. 8–8 об.]. И. В. Киреевский старается уйти от ответа, отговаривается незнанием текущей литературы, тем более, что ему известно, что в это время в Оптиной гостит профессор словесности Московского университета С. П. Шевырев [Четвериков 1988в, 132]. Старец Макарий в письме от 8 августа 1852 г. вынужден заметить:

тием (Борисовым), чтобы предотвратить этот перевод (см. [Киреевский — Погодину, л. 8]).

Ближайший друг И. В. Киреевского С. П. Шевырев оказал в 1852 г. монастырю существенную услугу, выхлопотав в Министерстве государственных имуществ участок земли (пустошь Просто) для «скудной способами к существованию обители» [Моисей (Путилов) — Шевыреву, л. 6][72].

Через Киреевских с Оптиной сблизились не только Погодин и Шевырев, но и П. В. Киреевский, и А. И. Кошелев (он имел намерение побывать в Оптиной и передал в дар старцу Макарию одну из богословских французских брошюр А. С. Хомякова), а также Н. В. Гоголь (см. [Воропаев 2008]).

Отдельным сюжетом могла бы быть совершенно неисследованная тема об отношениях Киреевского с игуменом Антонием (Бочковым), в молодости писателем романтического направления, затем духовным сыном старца Леонида (Наголкина) и настоятелем Череменецкого монастыря (см. о нем [Исаков], письма игумена Антония Киреевскому хранятся в РО РГБ). Кроме того, как известно, Киреевский сыграл важнейшую роль в обращении и сближении с Оптиной К. К. Зедергольма (будущего иеромонаха Климента) (см. [Леонтьев, 4–5], [Das Tagebuch, 177 и др.], [Четвериков 1988в, 153–155]).

Необходимо сказать несколько слов об отношениях Киреевского и Жуковского со святителем Филаретом (Дроздовым), митрополитом Московским. Митрополит Филарет был не только мудрым архипастырем, с именем которого связано почти полвека истории Москвы, он был подвижником, хотя его духовный подвиг был совершенно скрыт от людских глаз, и старцем, хотя духовным его руководством могли пользоваться, конечно, сравнительно немногие. Среди них — и супруги Киреевские.

Наталья Петровна вспоминала 14 декабря 1867 г. в письме епископу Савве (Тихомирову):

> Господь привел мне быть близкой к Великому святому старцу в продолжении 28-ми лет, с 1842-го г., по кончине старца нашего о. Филарета Новоспасского, Владыка Митрополит не отказал

[72] См. об этом письма Шевыреву настоятеля Оптиной пустыни архимандрита Моисея (Путилова) [Моисей (Путилов) — Шевыреву, л. 1–6 об.].

«согласить» православие и современную образованность. Он поощрял его к философским занятиям в этом направлении.

Зимой 1855 г. старец деликатно, но настойчиво напомнил И. В. Киреевскому о его намерении продолжить свою статью «О характере просвещения Европы и о его отношении к просвещению России». И. В. Киреевский с благодарностью принял напоминание. В письме старцу от 6 февраля 1855 г. он писал: «от всей души ... благодарю Вас за благосклонное напоминание Ваше о моем намерении написать продолжение моей первой статьи. <...> по Вашему святому благословению я думаю начать на этих днях» [Четвериков 1988в, 187]. В результате Киреевским была написана «О необходимости и возможности новых начал для философии» — статья, опубликованная уже посмертно, во втором номере «Русской беседы» за 1856 г.

Анализ отношений И. В. Киреевского со старцем Макарием показывает, сколь сильно было влияние православного духовного предания на Киреевского в 1840–1850-е годы, и подтверждает вывод В. А. Котельникова о том, что Киреевский «и сам был «духовным тружеником» и, «в сущности, принадлежал к оптинскому подвижничеству, приобретал там собственный опыт «внутреннего устроения», проходил свой искус под руководством старца, внося в свою душевную жизнь (и даже в быт) черты аскезы» [Котельников, № 3, 7]. Киреевский, утверждает В. А. Котельников, был одновременно и вопрошателем, и «крупнейшим духовным вкладчиком Оптиной» [Котельников, № 3, 11].

Связь с Оптиной у Киреевского не исчерпывается отношениями с иеромонахом Макарием (Ивановым), хотя они и лежат в ее основе. Он близко знал сотрудников старца Макария по изданию святоотеческих книг — будущего старца Амвросия (Гренкова), Л. А. Кавелина, И. А. Половцева.

Супруги Киреевские старались использовать дружеские связи Ивана Васильевича, чтобы помогать Оптиной, и не только в издательских делах. Так, Наталья Петровна просила М. П. Погодина всегда помещать в «Москвитянине» объявления об оптинских изданиях [Киреевская — Погодину, л. 23]. Когда возникла угроза перевода старца Макария в другой монастырь, Киреевские просили Погодина воспользоваться дружбой с архиепископом Иннокен-

местам», то поэт делал замечания лишь по поводу стиля, а «в вопросах церковных он смиренно обращал меня к опытной мудрости митрополита Московского, что и послужило началом моего знакомства с сим великим Святителем»[73], — вспоминал Муравьев [Жуковский в воспоминаниях, 309].

И все же близких, тем более духовных, отношений между Жуковским и митрополитом Филаретом не сложилось. Темы «Жуковский и митрополит Филарет» касается в своей статье А. Л. Зорин [Зорин]. Он, в частности, пишет, что в александровскую эпоху митрополит Филарет «не только ориентировался на господствующие мистические настроения, но во многом и определял их» [Зорин, 122] и поэтому занимал «особое место» «в жизни Жуковского и его окружения». Конечно, вопрос о влиянии «духовного красноречия» московского святителя на поэзию Жуковского требовал бы особого исследования, но нужно помнить, что несмотря на почти неизбежное в то время увлечение мистической литературой, свт. Филарет всегда «оставался церковно твердым и внутренне чуждым этому мистическому возбуждению» [Флоровский, 169]. Ни о какой «церковной твердости» ни Жуковского, ни А. И. Тургенева в это время не приходится и говорить.

Другой вопрос связан с позицией архимандрита Филарета (ибо епископом он стал только в 1817 г.) по поводу женитьбы Жуковского на Маше Протасовой. А. Л. Зорин напоминает, что свт. Филарет «на вопрос А. И. Тургенева заявил, что не видит препятствий к браку Жуковского с Машей» [Зорин, 122]. Это сообщение, встречающееся во многих работах, основывается, видимо, исключитель-

---

[73] Знакомство с митрополитом Филаретом, состоявшееся благодаря совету Жуковского, произвело огромное впечатление на А. Н. Муравьева. Его отношение к московскому владыке напоминает отношение Киреевского. «Итак, вот начало моего знакомства с знаменитым Архипастырем, которое имело такое влияние на все мое литературное поприще, ибо от него заимствовал я те церковные познания, которые нигде иначе не мог бы приобрести, — вспоминал А. Н. Муравьев в 1857 г. — Как сравнить с каким-либо книжным преподаванием то глубокое учение, вместе богословское и церковное, которое почерпал я прямо из источника, можно сказать, из самого родника нашего богословия, и это из уст — в уста, в живых вопросах и ответах с совершенною свободою духа, в продолжение часов назидательной беседы, и почти ежедневно в течение многих лет, ибо вот уже 26 лет, как я неизменно пользуюсь милостивым расположением Владыки, и даже осмеливаюсь, если только это не слишком самонадеянно, назвать себя его учеником» [Муравьев, л. 10–10 об.].

> принять меня недостойную — под свое руководство духовное и был моим старцем [Киреевская — Савве (Тихомирову), л. 13].

Она пишет «по кончине старца нашего», и это означает, видимо, что иеромонах Филарет (Пуляшкин) был старцем и для московского митрополита. И в самом деле, известно, что митрополит Филарет глубоко почитал старца Филарета Новоспасского, пользовался его советами и не раз посещал его.

> Последний раз побывал Филарет у старца 16 августа 1842 г. за несколько дней до его блаженной кончины (+28 августа), возвращаясь из Спасо-Андронникова монастыря от литургии. Святитель сам совершил заупокойную литугрию и отпевание блаженного старца, а во время пения антифонов на погребение иноков не удержался от слез — так он горячо любил святого подвижника [Иоанн (Снычев), 291].

Общее духовное руководство у старца Филарета, несомненно, сблизило сначала Наталью Петровну, а затем и И. В. Киреевского с московским митрополитом. Через них сблизился с московским владыкой и старец Макарий Оптинский **[X]**.

И. В. Киреевский глубоко почитал свт. Филарета как проповедника и богослова, считал, что в его проповедях «много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» [Киреевский, II, 258] церковного богословия, и с радостью готов был публиковать их в «Москвитянине».

Киреевский относился к митрополиту и как к старцу, пользуясь его советами и благословениями, и свою статью «О просвещении...» перед напечатанием посылал для предварительного прочтения не только к преп. Макарию, но и к московскому владыке. Личная святость свт. Филарета была для него, как и для Натальи Петровны, несомненна. «Ни разу, кажется, не бывал я у М<итрополи>та, не чувствуя себя проникнутым благоговением. Особенное чувство близости святыни, чувство и трепетное, и радостное» [Das Tagebuch, 185], — записал он в дневнике 7 ноября 1853 г. после одного из таких посещений.

Жуковский, служа при дворе, неоднократно также имел случаи слушать и видеть митрополита и, вероятно, беседовать с ним. Он высоко ценил его опытность и богословские познания. По крайней мере, когда А. Н. Муравьев спрашивал мнения Жуковского о рукописи своей знаменитой в будущем книги «Путешествие к святым

Подводя итоги, можно сказать, что для Жуковского, в отличие от Киреевского, православное духовное предание[74] осталось практически неизвестным. Духовные знакомства его были связаны, в основном, с далекими от паисиевской традиции людьми. Пожалуй, наиболее близко из духовных лиц в 1820–1830-е годы Жуковский знал протоиерея Герасима Павского.

Павский, выдающийся филолог и библеист, был настроен по отношению к современному ему монашеству более чем критически. Сам он два раза (по окончании Санкт-Петербургской академии в 1816 г. и после смерти жены в 1824 г.) резко отверг предложение митрополита Филарета (Дроздова) принять постриг. Разразившуюся над ним в 1835 г. бурю (когда Павский был обвинен в неправильном преподавании Закона Божия наследнику престола) он также рассматривал исключительно как дело зависти, плод интриг монашествующих архиереев, не желавших возвышения белого священника, назначенного законоучителем помимо их желания. Жуковский, как всегда бывало в таких случаях, вступился за своего сотрудника, но вся эта история, во время которой Павский во многочисленных письмах поэту описывал козни своих врагов, просил напоследок о расширении квартиры, повышении пенсии и награждении митрой ([Павский — Жуковскому 1], [Павский — Жуковскому 2], [Павский — Жуковскому 3], [РА 1887, кн. 2]), вряд ли способствовала укреплению его духовного авторитетат в глазах Жуковского. Впрочем, поэт и после отставки Павского некоторое время поддерживал с ним отношения. Так, в 1835 г. Павский по его просьбе помог подготовить к прохождению через духовную цензуру «Рассказов из Священной Истории» А. П. Зонтаг [УС, 110][75].

В 1840-е годы, когда его религиозные искания усилились, Жуковский, вероятно, желал встречи с человеком, который бы мог раскрыть ему православное духовное предание во всей полноте, но круг зарубежного духовенства был очень узким и специфическим. В Германии духовником поэта стал протоиерей Иоанн Базаров. Он приехал за границу только что рукополо-

[74] Напомним, что этот термин мы, вслед за архиепископом Василием (Кривошеиным), употребляем не для обозначения православия вообще, а для обозначения духовно-асктеической традиции, возрожденной трудами последователей преп. Паисия (Величковского).

[75] Подробнее об отношениях Жуковского с Павским см. с. 247–248.

но на упоминании в книге К. К. Зейдлица. Если так, то к нему следует отнестись с осторожностью. Известно, что митрополит Филарет строго придерживался духа и буквы канонов, особенно в бракосемейных вопросах. «Правила о родстве в брачных делах Филарет соблюдал очень тщательно» [Иоанн (Снычев), 302], — говорит его жизнеописатель. В 1826 г. ему пришлось столкнуться с почти такой же ситуацией, что и у Жуковского.

> Флигель-адъютант А. П. Мансуров вступил в брак с двоюродною своею сестрой княжной А. И. Трубецкой и 12 ноября 1826 г., с ведома великого князя Михаила Павловича, был обвенчан в церкви военного ведомства. Московский святитель признал этот брак преступным и возбудил дело против Мансурова и священника, совершившего таинство над нарушителями святости брака. В защиту Мансурова выступил бывший обер-прокурор Святейшего Синода А. Н. Голицын и сам император Николай I [Иоанн (Снычев), 187].

Несмотря на это, митрополит Филарет дела не прекратил и скорее был готов уйти на покой, чем согласиться с нарушением канонов. Чтобы успокоить его, Мансурова отправили за границу. Он служил при русской дипломатической миссии в Берлине (Жуковский, кстати, неоднократно бывал у него). Трудно предположить, что даже за десять лет до этой истории, потребовавшей от него исключительного мужества и твердости, свт. Филарет мог соглашаться на брак Жуковского с Машей — дяди с племянницей!

О том, что митрополит Филарет обращал особое внимание на соблюдение канонических норм брака, свидетельствует и запись в его записной книжке, хранящейся в РНБ. В эту книжку им были выписаны по алфавиту заметки по различным каноническим и богословским вопросам (очевидно, она служила митрополиту своего рода домашним справочником). На л. 5 (под литерой «Д») читаем запись, связанную с интересующей нас темой: «Двоюродные браки невозбраненными и вновь возбраненными почитает Бл.<аженный> Авг.<устин> О гр.<аде> Б.<ожием> К.<нига> 15 г.<лава> 16» [Филарет, л. 5]. В указанной главе знаменитого трактата блаженного Августина речь идет о том, что, хотя в первоначальные времена человеческой истории такие браки и были допустимы, но теперь их следует признать недозволенными, «запрещенными» [Августин 1994, 103–106].

# Глава 8. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в русских общественных спорах 1840-х годов

## I

В 1837 г. Киреевский и Жуковский виделись, вероятно, в последний раз в жизни. Мы не знаем, встречались ли они в 1839 г. во время приезда Жуковского на празднование Бородинской годовщины, по крайней мере, в дневнике Жуковского о встречах не упоминается. Когда поэт приехал в Москву в 1841 г., Киреевского там не было: эту зиму он с семьей проводил в Долбино. Жуковский остановился у А. П. Елагиной. В письме к мужу от 3 февраля 1841 г. Авдотья Петровна рассказывает о московской жизни Жуковского:

> Утро он дома у тетушки[78] (то есть когда дома) пишет и ходит по комнатам, в шесть часов после обеда все являются ко мне... — До сих пор вечера у меня, но и утра у меня, чему я очень рада. Ж<уковский> на всю неделю разобран и ездит обедать то туда, то сюда [Канторович, 181].

Около 29 апреля 1841 г. И. В. Киреевский в письме матери интересовался: «Долго ли Жуковский останется в Москве?» [Киреевский — Елагиной 31, л. 5 об.]. Однако к тому времени Жуковского в Москве уже не было, он был в Петербурге, где улаживал последние дела перед отъездом в Германию для женитьбы на Елизавете фон Рейтерн. 21 мая 1841 г. поэт сочетался с ней узами брака, и для него началась новая, семейная жизнь, полная новых забот, беспокойств и подчас драматических переживаний.

30 октября 1842 г. у Жуковских родился первенец — дочь Александра. На третий день после ее рождения, 2 (14) ноября поэт писал Киреевским:

> Милые друзья Иван Васильевич и Наталья Петровна, обнимая вас от всего сердца, сообщаю вам свою радость, посланную мне Господом Богом. Он даровал мне дочь. Все остальное идет благополучно. Более мне сказать вам нечего: я хотел только, чтобы вы имели *прямо* от меня весть о моем несказанном счастии. Вы разделите его нежным, дружеским сердцем и будете, конечно, молить Бога, чтобы Он сберег мне то, что даровал мне так милостиво. Целую вас и ваших детей. Жуковский [Жуковский — Киреевскому, л. 12].

---

[78] Е. А. Протасовой, которая в это время несколько дней жила у Елагиной.

женным, молодым (24 года) и неопытным священником, и, по крайней мере поначалу, скорее он учился у Жуковского, чем Жуковский у него[76].

Вот что вспоминает Базаров о первой исповеди, принятой им у Жуковского:

> Как первые крестины были для меня в доме Жуковского, так и первая исповедь, которую мне пришлось совершать, была также над ним. Я не забуду, как меня, молодого и неопытного духовника, подавлял собою авторитет этого тогда уже маститого поэта, которого мы изучали в школах как одного из важнейших корифеев нашей отечественной литературы. Выслушав его глубокую, можно сказать высокохристианскую, исповедь, я не мог ему ничего другого сказать, как сознаться в своей молодости и пастырской неопытности перед ним. В ответ на это он поцеловал мне руку, сказав: «Лучше этого урока смирения вы и не могли мне преподать» [Жуковский в воспоминаниях, 450–451].

Несомненно, за годы пастырского служения Базаров опытность постепенно приобретал. Он стал одним из наиболее близких Жуковскому духовно людей. Именно ему Жуковский хотел доверить подготовку к переходу в православие своей жены, именно с ним советовался по разного рода богословским и духовным вопросам, именно его привлекал к осуществлению своих церковно-просветительских проектов 1840-х годов (перевод на русский язык книги немецкого богослова Штира, издание трактата А. С. Хомякова «Церковь одна»).

Ему довелось напутствовать Жуковского перед кончиной[77], и он же вскоре после смерти Жуковского совершил чин присоединения к православию его жены **[XI]**.

---

[76] См. [Письма Базарову], о Базарове см. [Родосский] и мемуары Базарова в «Русской старине» 1901.

[77] Двоюродный брат жены В. А. Жуковского Х. Рейтерн рассказывал в письме П. А. Плетневу о последних часах Жуковского: «В понедельник приехал в Баден иерей Базаров из Штутгардта — присутствие этого почтенного священника, давно знакомого Василию Андреевичу, давно им любимого и почитаемого, подействовало благодетельно на больного. Неоднократно иерей Базаров был требован больным, который всякий раз после его посещения становился спокойнее» [Рейтерн, л. 1 об.].

То, что за всеми радостными и тревожными (роды были тяжелыми, и «ребенок родился синим и без голосу» [ПССиП, XIV, 268]) хлопотами этих дней поэт не забыл о сыне своей «долбинской сестры», свидетельствует, конечно, об особенно близком, доверительном отношении его к Киреевскому. 6 (18) ноября состоялись крестины. Крестными новорожденной Александры Жуковской заочно были Е. А. Протасова и Й. Радовиц, А. П. Елагина и И. Ф. Мойер [ПССиП, XIV, 270].

Как известно, после свадьбы Жуковский собирался вернуться в Россию, но болезнь жены помешала ему выбраться из чужих краев. Ниточками, связывающими его с Россией, стала, во-первых, переписка, а во-вторых, посещения его русскими путешественниками. В 1841 г. навестила Жуковского А. П. Елагина, отправившаяся в Германию специально, чтобы познакомиться с его новой семьей. В этом же году был у него М. П. Погодин. В 1847 г. поэт «триумвиратствовал» с Н. В. Гоголем и приехавшим к ним А. С. Хомяковым. В 1851 г. у него гостил А. И. Кошелев. Особое значение имели для Жуковского письма из России. В его жалобах П. А. Плетневу на эпистолярное молчание знакомых (А. Я. Булгакова, А. О. Смирновой, М. Ю. Виельгорского) слышится не только обида на невнимание, но и боль оторванности от того, что происходит на Родине.

Что же там происходило? С внешней стороны не происходило ничего особенного. Был полдень николаевского царствования, и Россия казалась то ли неколебимой и спокойной твердыней, то ли холодным айсбергом посреди бушующего моря Европы. Но к этому времени особенно приложимо наблюдение П. Н. Савицкого, сделанное им когда-то относительно всего 19 столетия: «весь он таков — русский XIX век: красочный и двойственный, внешне спокойный, внутреннее напряженный, отображающий борьбу спорящих друг с другом о господстве подземных, вулканических сил» [Савицкий, 60].

«Сороковые годы» проходят в борьбе и споре. Спорят западники и славянофилы, спорят внутри этих кружков, наконец, по выражению Ю. Ф. Самарина, ведут спор с самим собой. И эти споры — не просто салонное «изящное разномыслие». В них ставятся последние, предельные вопросы, от которых зависело нечто большее, чем самолюбие собеседников. Что-то важное решалось в сороко-

вые годы. И. М. Андреев считает — «в незримых исторических глубинах решалась судьба России» [Гоголь, VI, 415]. Это был духовный пролог русских судеб последующего столетия. Страна уже тогда была «накануне»: от 1840-х годов тянутся прямые нити к эпохе реформ и далее — к 1880–1890-м и предреволюционным годам. Может быть, смутное ощущение этого «накануне» и придавало спорам такую напряженность и остроту[79]. Какова их тема? В центре этих споров — не политические и социальные, а философские, точнее — религиозные вопросы. Ю. Ф. Самарин в 1865 г. так вспоминал о временах своей юности:

> ...вероятно, покажется странным, <...> что люди неглупые могли так долго жить и жить умственною жизнью, в области отвлеченного умозрения, повернувшись спиною к вопросам политическим. Между тем, это несомненно. <...> О политических вопросах никто в то время не толковал и не думал. Это составляло одну из отличительных особенностей московского учено-литературного общества сороковых годов, которой не могли объяснить себе люди предшествовавшей эпохи [Самарин 1997, 134].

О Белинском именно этого времени И. С. Тургенев пишет:

> Его снова начали тревожить те вопросы, которые, не получив разрешения или получив разрешение одностороннее, не дают покоя человеку, особенно в молодости: философические вопросы о значении жизни, об отношениях людей друг к другу и к Божеству, о происхождении мира, о бессмертии души и т. п. <...> Он денно и нощно бился над разрешением вопросов, которые сам задавал себе. <...> Его невозможно было остановить, когда он говорил о них. «Мы не решили еще вопроса о существовании Бога, — сказал он мне однажды с горьким упреком, — а вы хотите есть!..» [Тургенев 1977, 486–488].

Можно сказать, что в центре споров 1840-х годов стоит религиозный вопрос о человеке, о личности, о смысле жизни.

Совершенно неправильно пытаться разрешить проблему западников и славянофилов методами социологии или политологии. Как верно заметил Г. В. Флоровский,

[79] Лучшее описание философической атмосферы 1830–1840-х гг., атмосферы «философского пробуждения» и «неистового гегельянства», можно найти в работах протоиерея Георгия Флоровского [Флоровский] и Д. И. Чижевского [Чижевский]. Между прочим, яркую ее зарисовку дает библиографическая статья Киреевского «“Опыт науки философии”. Сочинение Ф. Надеждина».

8 — 2255

> не в области общественно-исторического миросозерцания возник раздор; раскол совершился и раньше, и глубже — в сфере идеалов. И более того, *прежде, чем стать двумя антагонистическими идеологиями, «славянофильство» и «западничество» были двумя психологическими типами, двумя различными мироощущениями* [Флоровский 1998в, 35], корень этого «великого раскола» лежал в различном понимании идеи личности... [Флоровский 1998в, 34].

Жуковский мог участвовать в этих спорах только заочно — своими статьями и письмами. Киреевский же почти постоянно находился в их эпицентре. В литературе распространилось мнение о том, что с середины 1830-х годов он старался устраниться от общественной жизни и уединиться в деревне, но это не совсем верно. В Долбине его держало не столько отвращение к столичной жизни, сколько нужда: в поместье жить было гораздо дешевле, чем в Москве — а семейство Киреевских увеличивалось[80]. Принимаясь в 1844 г. за «Москвитянин», Киреевский мечтал поправить свои финансовые дела и надеялся, что

> если журнал пойдет, то даст мне возможность не жить в деревне, которую я не умею полюбить, несмотря на многолетние старания, и позволит мне жить в Москве, которую я, также несмотря на многие старания, не умею отделить от воды, от воздуха, от света [Киреевский 1998, 400].

Мировоззренческая позиция Киреевского в спорах 1840-х гг. определена тем церковным опытом, который он приобрел благодаря чтению святоотеческой литературы и общению со старцами Филаретом, Макарием и митрополитом Филаретом Московским. Первое произведение, свидетельствующее о мировоззренческой перемене, — это повесть «Остров», над которой Киреевский работал в 1838 г. «Теперь я в писательском благоволении, — сообщал он в одном из писем матери, — <...> Я писал сказку, которая идет <...>» [Киреевский — Елагиной 30, л. 3 об.]. В другом письме он обращается к сестре: «К Маше

---

[80] В одном из писем 1836–1837 годов Киреевский, отвечая на совет А. П. Елагиной жить в Москве («решись, пожалуйста, жить в Москве и не езди в деревню. Деревня убийственна!» [Елагина, лл. 38 — 38 об]), писал: «Благодарю Вас также за совет Ваш переехать в Москву; он был бы нам очень по сердцу, если бы был возможен. Но Вы сами знаете, что дела наши еще долгс не позволят нам иметь это удовольствие» [Киреевский — Елагиной 29, л. 39].

вот просьба: мне очень нужно знать подробности о конгрессе в Вене 1815 года, т. е. не в политическом отношении» [Киреевский — Елагиной 30, л. 2 об.]. Несомненно, эти сведения нужны были ему для «Острова».

«Остров» — произведение с изрядной долей автобиографизма. Киреевский, вероятно, собирался провести своего главного героя Александра Палеолога **[XII]** сквозь все круги европейской образованности, чтобы в конце концов вернуть его к любомудрию святых отцов, сокровищнице Церкви, т. е. заставить проделать тот путь, который прошел он сам. Греческая среда для повести выбрана не случайно. Отрочество и юность Киреевского пришлись на время, когда русское общество было взволновано событиями в Греции 1821 г. Тогда 16-летний А. С. Хомяков пытался бежать из дому на войну с Турцией, а П. В. Киреевский мечтал «быть полезным несчастному, но благородному народу хоть одним ударом сабли» (характерно и то, что дебютом П. В. Киреевского в печати стал реферат книги Ризо Нерулоса — видного участника греческого освободительного движения). Греческая тема, таким образом, была темой борьбы за свободу. Но в 1838 г. она поворачивается для Киреевского другой стороной. Теперь греческий народ для него — это прежде всего «просветитель вселенной, хранитель православия».

Православие как основание византийской, древнерусской, грядущей российской, а может быть, и мировой образованности — вот формула «славянофильства» Киреевского. Его «славянофильство» — принципиально экклезиоцентрично: Древняя Русь дорога ему именно тем, что в ней осуществился опыт воцерковления культуры и жизни. Эта экклезиоцентричность характеризует все «славянофильские» произведения Киреевского.

Следующим из них по времени после «Острова» была «Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России» [Киреевский 1998, 417–426], написанная Киреевским, вероятно, в конце 1838–начале 1839 годов. В 1839 г. он был назначен почетным смотрителем уездного училища в Белеве. Вместе с прошением об определении на эту должность Киреевский направил гр. Строганову и «Записку...» — программу своей будущей деятельности. Главная ее тема — попытка ответить на вопрос: каким должно быть начальное народное образование в России, в чем его

цель? Киреевский доказывает, что цель эта — не простая грамотность, не доставление технических, исторических, географических или арифметических сведений, но «познание веры». Причем лучше всего и полнее всего это познание совершается не в классе, а в храме, за богослужением. Поэтому Киреевский настаивает на улучшении преподавания церковнославянского языка, на котором совершается церковная служба. Он подчеркивает, что образование без возрастания в вере становится разрушительным для нравственности. Грановский, читавший эту записку, считал ее «превосходной» и хвалил ее в письме Н. Г. Фролову [Грановский, 415][81].

Каждый раз, когда Киреевский в первой половине 1840-х годов проводил зиму в Москве[82], он оказывался в средоточии салонных споров, был активным их участником, прибавлявшим им «шуму» и «говору»[83]. Местом их были не только салоны А. П. Елагиной[84], К. К. Павловой и Свербеевых, но и салон самого Киреевского, у которого зимой 1839–1840 г. были собрания по средам. Они носили подчеркнуто интеллектуальный характер: каждую среду «хозяин и гости читают что-нибудь свое; каждому достается раз в два меся-

[81] Киреевский исполнял обязанности почетного смотрителя Белевского училища до конца жизни, не только не получая за это жалования, но и тратя собственные скудные средства: «вот уже более 16-ти лет наш Иван Васильевич служит почетным смотрителем Белевских училищ, и постоянно делает пользу этому училищу действительную; учителей нанимает на свой счет, попечение и вспомоществование всякого рода делает для пользы учеников, — свойственные его просвещенному уму и прекрасному сердцу. — Наград он не получает и не хочет их» [Киреевская — Шевыреву, л. 13], — рассказывала Н. П. Киреевская в письме С. П. Шевыреву 29 ноября 1855 г., тайком от мужа упрашивая Шевырева ходатайствовать о получении Киреевским за его бескорыстную службу хотя бы следующего чина — статского советника.

[82] Он проводил в Москве зимы 1839/40, 1841/42, 1842/43, 1844/45 гг.

[83] «Я приехал в Москву; все наши сюда собираются на зиму, которая этот раз будет шумнее и говорливее прошлой, которой недоставало И. В. Киреевского» [Гоголь 1988, II, 385], — пишет Н. М. Языков Н. В. Гоголю в сентябре 1844 г.

[84] Салон Авдотьи Петровны в начале сороковых годов переживал эпоху своего очередного, уже последнего расцвета. Воспоминания современников — и западников, и славянофилов — полны восторженных отзывов о нем. Его посетителями были и молодые профессора Московского университета, и Герцен, и Чаадаев, и, конечно, славянофилы.

ца» [Грановский, 382], — сообщает Т. Н. Грановский в письме Н. В. Станкевичу.

Сам Грановский был усердным посетителем этих собраний и прочитал на одной из сред «небольшую статью» «в виде возражения на одно из странных мнений Ив. Киреевского» [Грановский, 383]. В среду 19 февраля читал свою статью «Об отношении искусства и жизни» Д. Л. Крюков, на том же вечере Н. В. Гоголь прочел «Рим». Видимо, на этих же средах осенью 1839 г. были прочитаны знаменитые речи А. С. Хомякова и Киреевского «О старом и новом» и «В ответ Хомякову»[85].

Их называют «первыми программными документами русского славянофильства» [Хомяков, I, 578], и с них принято начинать его историю. Статья Хомякова написана нарочито провокационно (она сознательно рассчитана на то, чтобы вызвать возражения), речь же Киреевского и в самом деле является первым концентрированным изложением основных идей славянофильства. Циркуляция этих идей в московских салонах зафиксирована письмом Т. Н. Грановского Н. В. Станкевичу (ноябрь 1839 г.). «Киреевский говорит эти вещи в прозе, Хомяков — в стихах. Досадно то, что они портят студентов: вокруг них собирается много хорошей молодежи и впивают эти прекрасные идеи»[86] [Грановский, 370], — замечает Грановский. В числе этой «хорошей молодежи» были, очевидно, и К. С. Аксаков с Ю. Ф. Самариным. Их сближение с Киреевским и Хомяковым имело решающее значение для складывания славянофильского кружка, но произошло оно не 1839 г., а несколько позже, хотя уже письмо Самарина Могену обнаруживает их славянофильскую ориентацию.

[85] Речь Киреевского, как следует из самого ее текста, была прочитана в два приема.

[86] В этом же письме Грановский сообщает, что Киреевский ищет места профессора философии в Московском университете. Об этом же говорит Н. А. Елагин в «Материалах к биографии И. В. Киреевского». Если это соответствует действительности, значит в настроениях Киреевского произошел перелом: в конце 1830-х годов он отвергал предложения попытаться занять профессорское место. В письме А. П. Елагиной от 21 марта 1837 г. в ответ на желание матери видеть его профессором он прямо заявлял, что кафедры искать не будет, а если предложат *«решительно»* откажется от нее — «по причинам, которые я писал» [Киреевский — Елагиной 30, л. 12].

Начало 1840-х годов было уникальным временем, когда идеологические расхождения еще не успели порвать нитей личной приязни, и споры между западниками и славянофилами имели «наружный вид изящного разномыслия, не исключающего мягких и дружелюбных отношений между спорящими» [Анненков, 214]. Ярким примером этого могут быть отношения Киреевского с Грановским и Герценом. Не будет преувеличением сказать, что в 1840 г. Грановский был буквально увлечен Киреевским.

Весной 1839 г. он вернулся из заграничной командировки и познакомился с Киреевским, видимо, осенью этого года. Первое впечатление было не очень выгодным. Идеи Киреевского его шокировали, а к самому нему «как-то не лежало сердце» [Грановский, 369]. Но уже в январе 1840 г. Грановский отзывается о братьях Киреевских следующим образом: «Очень умные и замечательные люди. С их убеждениями невозможно согласиться, но у них по крайней мере есть глубокое участие, знание и логика. Мы не сходимся близко, но я их от души уважаю» [Грановский, 415]. Весной 1840 г. Грановский «подбивал» И. В. Киреевского издать альманах и обещал дать для него историческую статью [Грановский, 401]. В мае 1840 г. по пути в родительское имение он собирался заехать в Долбино и погостить там один день [Грановский, 100]. В другой раз историк гостил у Киреевских три дня проездом в Орел 23–25 июля 1844 г. «Я провел два хорошие дня с Иваном В.<асильевичем>, — сообщал он жене. — Всякий день мы сидели с ним до трех часов ночи и говорили о многом» [Грановский, 259]. Говорили о «Москвитянине», об А. И. Герцене, причем о Герцене Киреевский отзывался чуть ли не восторженно: «Он оценил его совсем и отзывался об нем с таким уважением и любовью, что я хотел было сказать: “да ведь он пьяница”» , — пишет Грановский. В свою очередь Киреевский Герцену также понравился. Он записывает в Дневнике, что личность Киреевского — «прекрасная, сильная» [Герцен, 273], натура — благородная, и сам он — «замечательный человек». В нем прекрасна «экстрема» — цельность убеждения и готовность защищать его, в этом он похож на Белинского — «таких людей нельзя не уважать» [Герцен, 244] **[XIII]**.

«Великий раскол русской мысли» до половины 1840-х годов был еще расколом идей, а не людей. Поэтому неудивительно, что, принимаясь за «Москвитянина», Киреевский рассчитывал привлечь

к сотрудничеству в нем не только славянофилов, но и Грановского, Герцена, В. Ф. Одоевского. Он очень болезненно реагировал даже на легкий намек на то, чтобы сделать его «партийным органом». Киреевский чуждался «мурмолочных велегласий»[87], любил повторять, что «в России, собственно, только две партии — людей благородных и низких», и если и видел «Москвитянин» «партийным» журналом, то только в этом смысле.

Переговоры о передаче «Москвитянина» Киреевскому начались в конце зимы 1844 г. Сам Иван Васильевич был в это время в деревне, и они шли через брата Петра, А. С. Хомякова и С. Т. Аксакова. Киреевский был рад вернуться к журнальному поприщу: «...я жажду такого труда, как рыба еще не зажаренная жаждет воды» [Киреевский, I, 70], — писал он Петру. Главным препятствием было то, что над Киреевским довлело запрещение «Европейца», и было непонятно, позволят ли ему вернуться к издательской деятельности. Граф С. Г. Строганов утверждал, что запрещение касалось только журнала, а не его редактора (что, в общем, не совсем верно: известно, что в 1835 г. В. П. Андросову разрешали издавать «Московский наблюдатель» только при условии, что он уберет из числа сотрудников Киреевского).

Киреевскому хотелось иметь хоть какие-то гарантии того, что история «Европейца» не повторится с «Москвитянином». Конечно, он знал, что реально главной его гарантией будет Жуковский, но желал более определенного и твердого положения и потому 15 мая 1844 г. писал П. В. Киреевскому:

> Но поймите меня хорошенько; я согласен на ваши предложения *только в случае официального позволения*, и притом при таком *устройстве, чтобы при скоропостижной смерти Жуковского никто не пострадал от меня, и при жизни и здоровье Ж<уковского>, чтобы я не был стеснен чужою волею* [Киреевкий, I, 70].

Однако Киреевскому пришлось приступить к изданию, так и не получив формального разрешения. Между ним и М. П. Погодиным был составлен договор, завизированный С. Т. Аксаковым. Официально издателем оставался Погодин, Киреевский обязывался под-

---

[87] Выражение Киреевского из его письма С. П. Шевыреву 25 февраля 1846 г. [Киреевский 1984, 320].

готовить три номера, после этого должен был либо отказаться, либо продолжать до конца года **[XIV]**.

Как и во времена «Европейца», приступая к изданию журнала, Киреевский взялся писать письмо Жуковскому (в ноябре 1844 г.). Однако оно осталось недописанным и потому неотправленным. Поэт узнал о переменах в редакции «Москвитянина» не от Киреевского, а из других источников. Видимо, ему о них рассказал Н. В. Гоголь, которому об этом писали С. П. Шевырев и Н. М. Языков. Гоголь же «подзадорил» Жуковского написать для нового «Москвитянина» подарок[88], и поэт «в три дня, с небольшим хвостиком четвертого, отмахнул славную вещь» [Гоголь 1988, II, 399–400] — стихотворение «Две повести». Оно было отправлено из Германии 8 декабря 1844 г. на имя А. Я. Булгакова вместе с «большим письмом Авдотье Петровне об “Одиссее”» (текст письма см. [Жилякова]), при этом письме — записка:

> Любезный Иван Васильевич, вот тебе и твоему «Москвитянину» подарок на Новый Год — если примешь, то спиши стихи; а письмо отправь к своей родительнице известной тебе Авдотье Петровне Елагиной. Я не знаю, здесь ли она. Письмо же прочти. В нем многое о тебе. Может быть, моя <1нрзб> и Гомер и для тебя пригодятся [Жуковский — Киреевскому, л. 13].

Для Киреевского этот подарок был совершенной и приятной неожиданностью. «Присылка Ваших стихов оживила и ободрила меня» [Киреевский, II, 237], — признавался он позже Жуковскому. И стихотворная повесть, и отрывок из письма об «Одиссее» были опубликованы в первом номере «Москвитянина» за 1845 г.

Несмотря на то, что три номера «Москвитянина», выпущенные Киреевским, были весьма удачны, в целом его литературное предприятие не пошло. Во-первых, не исполнились надежды на то, что журнал объединит усилия и славянофилов, и западников. Высшей точкой сближения между ними был знаменитый примирительный обед в честь публичных лекций Грановского 22 апреля 1844 г.,

---

[88] В письме С. П. Шевыреву от 2 (14) декабря 1844 г. он пишет: «...Жуковский мною заставлен сделать для «Москвитянина» великое дело, которого, без хвастовства, побудителем и подстрекателем был я. Он вот уже четыре дня, бросив все дела свои и занятия, которых не прерывал никогда, работает без устали, и через два дни после моего письма «Москвитянин» получит капитальную вещь и славный подарок на новый год» [Гоголь 1988, II, 313].

но почти сразу после него отношения неудержимо покатились к окончательному разрыву. Тут сыграла роль и история с диссертацией Т. Н. Грановского, и стихи Н. М. Языкова, и отношение западников к публичным чтениям С. П. Шевырева... **[XV]**.

Во-вторых, не складывались деловые отношения с Погодиным. Теперь трудно сказать, в чем причина этого — в неопытности Киреевского или в «навязчивости погодинской опеки» [Канторович, 198]. Н. П. Барсуков считает, что «главною причиной несогласия была неисправная контора и неисправная типография, полученные Киреевским по наследству от Погодина» [Барсуков, VIII, 22]. Недобросовестностью конторы, выполняющей лишь указания Погодина и игнорирующей нового редактора, объяснял Киреевский то, что назначенные им подарочные экземпляры, в том числе для Жуковского, А. П. Зонтаг, А. А. Елагина, не дошли по назначению.

Принявший такое живое участие в журнале Жуковский, не получив «Москвитянина», был недоволен. «Скажи Киреевскому, что Жуковский на него сердит за то, что он не прислал "Москвитянина"» [Гоголь 1988, II, 414], — просил Гоголь Н. М. Языкова в письме от 24 марта (5 апреля) 1845 г. Узнав об этом, Киреевский «написал Погодину резкое письмо:

> Контора твоя до крайности неисправна. Жуковский до сих пор Москвитянина не получал и очень сердится. Я признаюсь, что не знаю таких расчетов, которые стоили бы моего доброго согласия с Жуковским. Анна Петровна Зонтаг и Александр (правильно — Алексей. — *Д. Д.*) Андреевич Елагин тоже не получили журнала. Письма их получены вчера [Барсуков, VIII, 22].
>
> Прошу тебя вникнуть в это дело. Для меня оно первой важности. На меня сердятся, и по праву. <...> Но тебе я скажу, что никакая известность в мире, даже Пушкинская слава, не может вознаградить меня за мои добрые отношения к близким мне людям [Барсуков, VIII, 23].

В конце концов Жуковский свой экземпляр «Москвитянина» все же получил. 11 (23) апреля 1845 г. он писал А. П. Елагиной: «"Москвитянин" получил и жадно читал его; и буду писать об нем к издателю. У меня еще приспело кой-что, но теперь не до того» [УС, 71].

В-третьих, здоровье Киреевского не выдержало всех беспокойств и забот, связанных с изданием журнала. В апреле он заболел[89]. А. С. Хомяков сообщал А. В. Веневитинову:

> Киреевский взялся за Москвитянина с ревностию, которая свойственна его характеру. Ты мог видеть, как его статьи были сильно обдуманы и как много он должен был для них работать; но он не рассчитал своих физических сил. Работа его была вся по ночам, и для отгнания сна он употреблял самый крепкий чай. Эта вредная диета и крутой переход от долгого бездействия к усиленной деятельности расстроили его здоровье до такой степени, что теперь он принужден отказаться от журнала [Хомяков 1914, 79],

Для поправления здоровья Киреевский вынужден был оставить издание и уехать в деревню.

До конца поправиться он так и не смог. Даже через несколько месяцев, 4 октября 1845 г. С. П. Шевырев писал Гоголю: «Сейчас писал Киреевскому в ответ на его грустное письмо[90]. Он болен. У него болит сердце» [Гоголь 1988, II, 315]. Зиму 1845–1846 г. Киреевские провели в Долбине, а осенью 1846 г. приехали в Москву, чтобы иметь возможность участвовать в хлопотах по изданию «Жития старца Паисия». У Киреевского не пропала жажда деятельности. Во время одной из встреч он признался Погодину, что «ему хочется писать, но печатать негде!»

1846 г. для Киреевского был годом потерь. «В этот год я перешел через ножи самых мучительных минут, сцепленных почти беспрерывными бедами» [Киреевский, I, 73–74], — признавался он брату. В 1846 г. скончались Д. А. Валуев, А. А. Елагин, А. И. Тургенев и умерла маленькая дочка Киреевского Катя. Особенно тяжело переживал он кончину Н. М. Языкова (26 декабря 1846). Для Киреевских-Елагиных Языков был почти членом семьи. О его

---

[89] 20 числа Авдотья Петровна писала мужу: «Иван очень нездоров, я ужаснулась, когда увидела, с какою невообразимой слабостью он даже глаза ворочает. Он убьет себя этим дурацким журналом, тем больше, что никого не слушается. Ввечеру приехала ко мне Нат<алья> Петр<овна>... и сказала, что он лег в постель и не велел никого принимать...» [Канторович, 198].

[90] В этом «грустном» письме, написанном в конце сентября 1845 г., Киреевский жалуется: «Деревенская жизнь раздробляет время и ум, не оставляя плодов, кроме выросших из навоза. Деревенская жизнь не по натуре мне. Здоровье мое тоже не поправляется, сердце болит по-прежнему, нипочем болит. Думаю, будет болеть, покуда выболит» [Киреевский — Шевыреву, л. 5].

смерти И. В. Киреевский даже не решился прямо сказать матери, но постепенно готовил ее, сообщая в письме, что «бедный Языкушко очень болен» [Киреевский, I, 72], в то время, как он был уже мертв. Сам Киреевский заболел от скорби. Н. П. Киреевская писала старцу Макарию:

Иван Васильевич так огорчился кончиною Языкова, что сделался нездоров. Доктор запретил ему выезжать, но он поехал не только на отпевание в церковь, но и в Данилов, где похоронили Языкова. И еще расстроился и простудился: глаза очень болят, спина, бок и, кажется, сердце опять болит, хотя он скрывает и не ложится [Четвериков 1988в, 207].

...грусть, уныние и печаль нас не покидают от смерти Языкова. Иван Васильевич еще не может оправиться и, сам хотя скрывает, но видно, что нездоров и страдает... [Четвериков 1988в, 208].

В конце февраля 1847 г., видимо, Киреевский все-таки слег. Выздоровления не произошло, и в апреле он заболел окончательно. 27 апреля Н. П. Киреевская сообщала М. В. Киреевской:

У нас все грустно и тяжело до крайней степени. Вот 7-й день, как Ванюша серьезно занемог, он все перемогался после вести о Маминькиной болезни; его просили писать статью о Языкове, это ему было невозможно, ибо редкий день проходил без слез по нем; он говорил, что «он решительно не может писать, что смертью его рана в сердце мучительна и жива». Но мало людей, которые могут понять такую душевную печаль. Опять возобновились просьбы о статье, ему стало совестно, он сделал усилие — начал перечитывать стихи Языкова, бледнел, ходил по комнате, иногда ложился, написать ничего не мог; плакал — и с прошедшего четверга занемог сильно, боль в сердце и расстройство легких [Киреевская — Киреевской, л. 4].

В мае Киреевский был почти при смерти. Несколько оправился он только к началу июня. Свое выздоровление в письме А. И. Кошелеву он называл «воскресением из мертвых» [Киреевский — Кошелеву, л. 1].

16 августа Киреевские выехали из Москвы в деревню, где и остались на зиму 1847–1848 г. Иван Васильевич продолжал недомогать и тяготился вынужденным отрывом от московской жизни. Н. П. Киреевская писала С. П. Шевыреву 7 октября 1847 г.:

По приезде в деревню Иван Васильевич еще не мог ничем заняться, здоровье его очень слабо, и всякое напряжение мысли ви-

> димо ему вредит, так что он и читать много не может, конечно, это следствие его жестокой болезни. Он нередко грустит, что друзья его забыли и никто ничего не пишет, вдали интерес ко всему еще сильнее пробуждается, и потому всякая литературная новость нас здесь оживляет [Киреевская — Шевыреву, л. 3–3 об.].

Весной 1848 г. в Париже началась революция. Новости о событиях в Европе Киреевский узнавал из писем, особенно из писем своей сестры Марии Васильевны. В начале марта она писала к нему очень часто и сообщала все, что удавалось узнать о, как она ее называла, «кроволюции» [Киреевская М. В., л.10 об.].

Естественно, Киреевские волновались о Жуковском, застигнутом революционными событиями в Германии. И. В. Киреевский в это время регулярной переписки с ним не имел, но мог узнавать о поэте из писем матери или из писем сестры. Так, 8 марта она писала брату:

> Вот еще, Ваня, тебе несколько стихов Жуков<ского>. Вчера получили от него коротенькое письмо, — он пишет, что при первой возможности возвратится в Россию, — но теперь покуда такая везде распутица, — что нет средства ехать, безопаснее оставаться в каком бы то ни было, но только на одном месте [Киреевская М. В., л. 10 об.].

Распутица имеется в виду, очевидно, не дорожная, а политическая. 22 апреля А. П. Елагина в свою очередь сообщала старшему сыну: «От Жук<овского> получила письмо, слава Богу! теперь ему еще безопасно, и кажется он не прежде августа намерен переехать в Россию; но можно ли отвечать за наши намерения?» [Елагина, л. 19].

Весной следующего года Киреевский и сам звал Жуковского на Родину, говоря ему: «Здесь не только слово Ваше, но и самое присутствие было бы полезно в текущую многозначительную минуту» [Киреевский, II, 251]. 7 августа 1849 г., повстречавшись с Гоголем, он расспрашивал его о Жуковском и узнал, что поэт собирается в Россию осенью [Киреевский — Елагиной 32, л. 17]. Но возвращение Жуковского так и не состоялось. «Жаль мне его до самых чувствительных нервов сердца. Болезнию жены и страхом лишения прикован к чужой стране в такое время!» [Киреевский — Елагиной 32, л. 15], — восклицал Киреевский в письме матери.

Европейские события разбудили умственную деятельность в Москве, и салон Елагиных опять стал одним из ее центров. «Здесь только и толков, что о фр<анцузской> рево<люции>, — рассказывала М. В. Киреевская в письме брату 3 марта 1848 г. — Аксаков хочет издавать род журнала ежедневно на три листка, Хомяков еще о другом журнале думает. — Они все о тебе вздыхают и тебя желают, и Грано<вский> зовет сюда на иные подвиги литературные» [Киреевская М. В., л. 8 об.]. Киреевский на подвиги не приехал, но и он считал переживаемую минуту исторической, когда решается «вся великая задача мира». В такой момент он, как и Жуковский, думал, что главное для России — это сохранять стабильность, не допускать никаких изменений и не вмешиваться в дела Европы, «чтобы только спасти Россию от смут и бесполезной войны» [Киреевский, II, 249]. О духовном состоянии Запада в связи с событиями 1848 г. Киреевский пишет в выражениях еще более резких, чем Жуковский. Он говорит о нравственной заразе, о «французской болезни», от которой гниет Европа:

> Грустно видеть, каким лукавым, но неизбежным и праведно насланным безумием страдает теперь человек на Западе. Чувствуя тьму свою, он, как ночная бабочка, летит на огонь, считая его солнцем. Он кричит лягушкой и лает собакой, когда слышит Слово Божие. И этого испорченного, эту кликушу хотят отчитывать — по Гегелю! [Киреевский, II, 250].

Киреевский более всего боялся, что эта проникнувшая и в Россию зараза может захватить и его детей. В 1840–1850-е годы среди всех политических бурь и волнений и Киреевского, и Жуковского, занимали вопросы, казалось бы, частные — педагогические. После окончания второй части «Одиссеи» Жуковский главным делом считал разработку учебных пособий для своих малышей Александры и Павла и посвящал их составлению последние силы и время своей жизни. Киреевский тоже имел педагогические заботы: он продолжал выполнять обязанности почетного смотрителя уездного училища в Белеве и в 1852 г. составил очередную служебную записку, в которой развивал тему, начатую запиской 1839 г. — о церковнославянском языке. 3 октября 1853 г. он записал в дневнике: «Моя жизнь теперь, т. е. настоящая сторона моей земной жизни, — это жизнь моих детей» [Das Tagebuch, 184].

Главной заботой Киреевского было их духовное воспитание. Более всего он хотел уберечь своих детей от мертвящего веяния времени, болезни безверия. Впервые подобные вопросы встали перед Киреевским в 1849 г., когда старшему сыну Васе исполнилось 14 лет, и нужно было решать, как продолжать его образование **[XVI]**. Взвесив все за и против, родители решили отдать Васю в Александровский Лицей — И. В. Киреевский надеялся, что этого заведения нравственная зараза не коснулась.

Трудность была в том, что мальчик не совсем подходил по возрасту, а также в том, что у Киреевских было мало средств на его содержание в Лицее, поэтому они хотели утроить его на казенный кошт[91]. Киреевский обратился за помощью к Жуковскому. 18 марта 1849 г. он писал поэту:

> ... я прошу Вашего покровительства в этом деле. Попросите Принца Ольденбургского, <чтобы> он позволил ему *вступить в 4-й класс Лицея несмотря на то, что в конце 1850 года ему будет 15 лет и три месяца, то есть 9 лишних месяцев против устава.* — Этим Вы решите всю судьбу его, и при первом выходе из семейного круга его встретит чувство благодарности к Вам [Киреевский — Жуковскому, 20 об.–21].

Жуковский, несмотря на то, что был занят завершением «Одиссеи» и на то, что наступила Страстная седмица, на которой он собирался говеть, немедленно откликнулся и, как сообщал И. В. Киреевский матери 5 мая, «написал длинное и прекрасное письмо к принцу Ольденбургскому, другое к директору Лицея Броневскому и третье ко мне. <...> На днях я получил уже от Броневского извещение, что Принц соглашается на принятие Васи, несмотря на 9 лишних месяцев его возраста» [Киреевский — Елагиной 32, л. 11 об.]. «Когда я получил и прочел письмо Ваше, — благодарил Киреевский Жуковского, — душа моя не наполнилась, а переполнилась чувства живой и сладкой благодарности» [Киреевский, II, 249]. Киреевский высказывает надежду, что его сын оправдает доверие Жуковского, своим ходатайством поручившегося за него, и память об этом ручательстве «подкрепит его внутренние каран-

[91] Несмотря на то, что по семейному разделу Киреевский получил значительное состояние, доходов с деревень (а может быть, и умения вести хозяйство) не хватало, чтобы обеспечить растущее семейство (у Киреевских родилось семеро детей, двое умерли в младенчестве).

тины против той нравственной заразы, от которой теперь гниет Европа» [Киреевский, II, 250].

Слова Киреевского попали в унисон мыслям Жуковского, с содроганием следившего за выходками «деспота германской революции» и за «хаосом буянств» [Жуковский — Киреевскому, л. 18, 22 об.], творящихся в Европе. В ответном письме Ивану Васильевичу он высказывает свои самые задушевные, выстраданные в 1840-е годы убеждения. Это письмо (от 6 июня 1849 г., из Берна) относится к лучшим образцам религиозно-философской прозы Жуковского, здесь мысль поэта достигает настоящего христианского вдохновения и возвышенного пафоса. Поскольку оно осталось неопубликованным, позволим себе привести обширную выписку.

> Радуюсь душевно за тебя, за себя и за твоего милого сына. Прилагаю ему при сем благословение моего сердца на вступление в новый, решительный путь его начинающейся жизни. Скажи ему от меня, чтобы он об *одном* думал, одно старался укоренить в своем сердце (а это теперь еще легко, сердце мягко, резец святого и чистого может глубокие и вечные черты проводить на нем, и жизнь никогда не изгладит), — это одно: *безусловная покорность* во всем, и в радостном и в горестном, и в легком и в трудном воле Божией, то есть не той философической, выдуманной нашим глупым умом воле метафизического несущественного Бога, а воле Бога-Христа. В этом одном заключается тайна жизни нашей, это одно дает силу жить; это-то есть венец жизни. Блаженна душа, которая дойдет до совершенства уничтожить себя пред этим Спасителем, Богом, отцом, братом, другом, вождем, наставником, утешителем, примирителем, — блажен тот, кто наконец дойдет до блаженства забыть свою волю и помнить, знать и чувствовать беспрестанно волю Того, Который некогда сказал: *блажени чистии сердцем, понеже они Бога узрят.* — Все наши беды, заблуждения и преступления происходят от *беспамятности.* Кто в решительную минуту, вовремя успеет задать себе вопрос: *в чем состоит в эту минуту воля Божия?* тот получит и ясный ответ, и верное правило для действия и даже силу действовать. Ибо великая сила заключается для нас в признании этого верховного авторитета; который не есть одно мертвое шаткое предписание совести, а в одно время и закон, сам по себе безжизненный, и законодатель живой, нам помогающий, нас судящий и нас разрешающий или осуждающий. Вот что скажи от меня твоему сыну; и пускай эти слова старого Жуковского будут перепи-

> саны в его памятную книжку рукою отца его. Все, что теперь около нас творится, есть результат отвержения этой покорности. Свели с престола живого Бога и посадили на место его Молоха, этот Молох есть ум человеческий. Мы видим плоды его самодержавия [Жуковский — Киреевскому, л. 21–21 об.].

Полученное письмо Жуковского было для Киреевского драгоценным благословением поэта его старшему сыну, он посылал это письмо для прочтения А. П. Елагиной, но просил вернуть, потому что, писал он, «мне надобно списать его советы Васе и потом хранить у себя» [Киреевский — Елагиной 32, л. 16]. На конверте, в котором лежало письмо, теперь можно прочитать краткую, но красноречивую надпись Н. П. Киреевской: «Письмо В. А. Жуковского, которое Иван Васильевич хранил для Васи как истинное сокровище» [Жуковский — Киреевскому, л. 11][92].

В 1840-е годы, как и прежде, Киреевский следил за творчеством Жуковского. В первом номере «Москвитянина» за 1845 г. он восторженно отзывался о стихотворных повестях «Наль и Дамаянти» и «Маттео Фальконе» (переводы Жуковского из Ф. Рюккерта и А. Шамиссо), называя их «блестящими литературными явлениями» [Киреевский 1984, 176–177].

Со многими произведениями Жуковского 1840-х годов Киреевский знакомился еще в рукописи. Так, 7 апреля 1848 г. поэт прислал А. П. Елагиной свое письмо Гоголю «О поэте и современном его значении» для передачи в «Москвитянин». Она передала, но с условием, чтобы номер журнала послали Киреевскому [Елагина, л. 19]. В свою очередь М. В. Киреевская прислала Киреевскому письмо с обширной выпиской из этой еще не опубликованной статьи [Киреевская М. В., л. 2]. В 1849 г. М. П. Погодин получил от Жуковского статью «Две сцены из “Фауста”» и, прежде чем отдавать в цензуру, «отправил на рассмотрение Киреевскому», «который возвратил ее при следующих строках:

---

[92] Киреевский не только переписал это письмо, но и, по-видимому, приказал сделать с него писарскую копию. По крайней мере, среди писем Жуковского Киреевскому, хранящихся в РГАЛИ, есть две писарских копии — письма от 31 марта 1849 г. (по поводу устройства Васи в Лицей) и письма от 6 июня 1849 г., из которого мы привели цитату. В РГИА имеется неполная копия этого письма, сделанная Е. И. Поповой [Попова, л. 1, 1 об.].

> Возвращаю тебе статью Жуковского; посмотри перемены, которые я сделал; кажется, теперь ничего нет противного Православию. Если это не очень портит ее в риторическом отношении, то решись печатать в этом виде. Но во всяком случае мне кажется, что о риторике думать нечего, когда дело идет о Православии [Барсуков, IX, 383], ср. [Киреевский — Погодину, л. 18].

Как видим, Киреевский не считал это сочинение Жуковского удовлетворительным с богословской точки зрения.

Вполне положительно отнесся он к политическим статьям Жуковского. В письме Жуковскому 1849 г. Киреевский говорит, что они «прекрасно написаны», правда, тут же указывает: «Но верно написались бы не так, если бы Вы были здесь, и потому того действия, которое должно иметь Ваше слово на русских читателей, они произвести не могли» [Киреевский, II, 251].

Киреевский имел возможность познакомиться и со всем комплексом религиозно-философской и политической прозы Жуковского в том виде, в каком она предназначалась для последнего тома Полного собрания сочинений поэта. После того, как публикация ее не состоялась, Жуковский просил П. А. Плетнева забрать рукописи из цензуры и отослать их А. П. Елагиной, что тот и исполнил. Более чем вероятно, что Авдотья Петровна сообщала Киреевскому об этих сочинениях.

Рассказывала она Ивану Васильевичу и еще об одном важном труде Жуковского сороковых годов — русском переводе Нового Завета, который поэт сделал с славянского текста. В письме Жуковскому Киреевский называет этот перевод «великим подвигом, который может дать нашему языку то освящение, которого ему еще не достает» [Киреевский — Жуковскому, л. 26]. Киреевский считает, что перевод Нового Завета, выполненный Жуковским, имеет значение не только литературное[93]. За рамки литературы, по его мнению, выходит значение и сделанного Жуковским перевода гомеровского эпоса.

Еще в 1845 г. познакомившись с первой частью перевода «Одиссеи», он пришел к выводу, что «Одиссея» «должна совершить переворот в нашей словесности». «Живое выражение народности греческой разбудит понятие и об нашей, едва дышущей в умолкающих песнях» [Киреевский, II, 237], — надеялся он. Вторая часть перево-

---

[93] Подробнее об этом см. [Новый Завет].

9 — 2255

да показалась Киреевскому «еще совершеннее первой». «Она вне времен, и Ваш перевод ее есть важное событие в истории нашей словесности» [Киреевский, II, 251], — писал он Жуковскому. И если «действие ее на литературу нашу должно быть великое, но медленное», то виноват в этом не Жуковский, а «наше время», которое «стоит вне обыкновенного порядка и вне всякой умственной и литературной жизни». Тайна воздействия этого перевода заключается в «ровной красоте правды и меры», разлитой в нем. «В этом отношении, я думаю, он будет действовать не только на литературу, но и на нравственное настроение человека» [Киреевский, II, 251].

Жуковский, не избалованный вниманием современников к своему переводу гомеровского эпоса, был рад такому отклику и благодарил Киреевского: «То, что ты пишешь о моей «Одиссее», мне чрезвычайно по сердцу»[94] [Жуковский — Киреевскому, л. 22].

В 1853 г., уже после смерти поэта, И. В. Киреевский познакомился и с его «лебединой песнью» — поэмой «Странствующий жид». Рукопись ее он получил от А. П. Елагиной, а свои впечатления записал в дневнике:

> Читал Агасвера, читал с сердечным восхищением, и хотя сказка основание этой поэмы, — и сказка нелепая, — у нас даже не народная, — однако к этой сказке положено столько прекрасного, столько истинного, что ее нельзя читать без глубокого умиления. — Завязка внешняя осталась необъясненною. Для чего Агасвер сходится с Наполеоном, — до сих пор непонятно. — Но внутренняя завязка, кажется, заключается в том, чтобы представить, как благодать мало-помалу проникает в душу, оттолкнувшую ее сначала. — Агасвер представляет человека вообще, обращающегося к Богу. Но в конце поэмы состояние души его представляет, кажется, личное, собственное состояние души его поэта, и тем еще драгоценнее для нас, особенно, когда мы спомним, что последние строки были диктованы в последние дни его жизни [Das Tagebuch, 181].

[94] В одном из неопубликованных писем И. В. Киреевского А. П. Елагиной, относящемся к 1848 г., также встречается характерный отзыв И. В. Киреевского об этом творении Жуковского: «Его «Одиссея» удивляет меня чувством языка» [Киреевский — Елагиной 31, л. 40 об.].

К разговору о последних днях жизни жизни Жуковского мы еще вернемся, пока же сравним религиозно-философские искания Жуковского и Киреевского 1840-х годов.

## II

В целом можно сказать, что настроения и идейные искания Жуковского 1840-х годов были близки Киреевскому. Недаром в своих письмах он говорит с поэтом как с единомышленником и развивает задушевные мысли о судьбах отечественной и западной образованности. Это было единство религиозности, благонамеренности и любви к России.

Тем не менее их духовный опыт был все же существенно разным. Жуковского иногда сгоряча называли «славянофильствующим» писателем. Но следует разобраться, какова была степень его близости славянофильским идеям, и в частности идеям Киреевского, в 1840-е годы.

Поскольку социально-философские взгляды Жуковского в систематическом виде почти не излагались, мы позволим себе представить опыт такой систематизации.

Из дневниковых заметок Жуковского видно, что в 1830-е годы он отнюдь не отвергает Европу. Напротив, в цепи мировой истории западная цивилизация видится ему последним и совершенным звеном. История движется от нестройных нагромождений древнего мира к гармоничному гражданскому обществу, в котором правила общежития определяются не преданиями и привычками, а положительным законодательством, наукой и религией; в котором необузданная личная свобода перерождается в благотворную свободу гражданскую. Именно в Европе и ее колониях «общество гражданское ... дошло до высшего развития» [Янушкевич 1994, 49]. К этой же цели призвана стремиться и Россия.

Но в 1840-е годы Жуковский приходит к выводу, что будущее Европы становится сомнительным. Среди светлого течения европейской истории он замечает темную струю, которая замутняет ее воды. Начало этот грязный поток берет в XVIII или даже в XVI веке — от Реформации и Французской революции. Этот поток необузданности и буйства, широкой рекой разлившийся в 1848 г., сокрушает твердыню цивилизованности, уничтожает ее основы. России он не коснулся, и в этом ее преимущество. Тем не менее имею-

щиеся у нее задатки остаются еще нереализованными. Жуковский пишет:

> На западе Европы существует цивилизация, но добрые начала уничтожены; а у нас сохранены добрые начала, но *собственной* цивилизации, из их развития исходящей, еще не существует, а есть только ее призрак, ее нам чуждая, заимственная форма, которая может наконец повредить и добрым началам [ПСС, III, 269].

Россия, считает он, это не Европа, не Азия, это особый «самобытный, великий мир, полный силы неисчерпаемой». «Ход Европы не наш ход». «Россия шла своим особенным путем» [ПСС, III, 268].

Своеобразие России состоит в том, что «две главные силы, исходящие из одного источника, властвовали и властвуют ее судьбою» — Церковь и самодержавие. О Церкви в этом контексте Жуковский говорит весьма немного. Он указывает на то, что она объединяла Русь в годы княжеских междоусобиц и татарского нашествия. «Она проповедовала верность царям и основывалась на том, что сия верность есть устав Божий» [МЗ, 53]. Церковь освятила самодержавие.

Для Жуковского самодержавие — это не просто один из способов государственного устройства, самодержавие имеет абсолютное религиозное измерение: «Самодержавие есть форма правительства самая ближайшая к Божественной власти, из которой власть проистекает». Верность царям сделалась в России

> высоким, произвольным, от отца к сыну переходящим, силою предания хранимым, церковью освященным чувством, дополнительным членом символа веры, голосом истории, знаменем судьбы народной, синонимом слова Отечество, словом, религиею, благословением всенародным пред властью высшею, перешедшею в земную [МЗ, 53].

«Самодержавие есть жизненная стихия, есть исторический путь России», — считает Жуковский. Он понимает, что на этом пути таятся немалые опасности. Самодержавие может быть не только самой благодетельной, но и самой бедственной властью, «ибо тяжелое бремя исполнения сей власти возложено на слабые человеческие плечи» [МЗ, 61]. Средство избежать их одно — оно в том, чтобы Самодержец помнил о своем высоком назначении и остерегался самовластия. Он сам должен ограничить свою власть «высшей правдой». Главная добродетель царя — это терпеливость

и христианское смирение. Не он властвует, но Бог властвует через него. Государь русский

> должен быть смиренным исполнителем воли Провидения; его всемогущество относительно народа должно быть смирением относительно Бога. Творя над народом Божию волю, он должен ей подчинить безусловно свою волю [МЗ, 50],

«Чтобы не упасть под бременем всемогущества, ему надлежит опереться на Бога», — пишет Жуковский. По сути, Жуковский предлагает своеобразный теократический проект. Фигура Государя у него приобретает сакральные черты. Царь — это представитель Бога на земле, исполнитель Божией правды, он «между христианами занимает ближайшее место к Богу-Спасителю» [МЗ, 61].

Здесь мы оказываемся на том пункте, который отделяет Жуковского от славянофилов. Их историософия (по крайней мере историософия зрелого И. В. Киреевского) принципиально экклезиоцентрична. Истоком кризиса европейской цивилизации Киреевский считает римскую схизму 1054 г.

Что касается отношений Церкви и государства, он решительно утверждает, что государство — начало низшее сравнительно с Церковью, и потому может ей лишь служить и охранять ее, если она того хочет. Судьба России неразрывно связана не с самодержавием самим по себе, а с православием: «Все, что препятствует правильному и полному развитию православия, все то препятствует развитию и благоденствию народа русского» [Киреевский, II, 277]. Именно православие должно определять своеобразие гражданского бытия России, ибо «душа государства есть *господствующая вера народа*» [Киреевский, II, 278].

У Жуковского же государство решительно заслоняет Церковь. Историческую роль Церкви в России он видит в том, что она сохраняла цельность страны для того, чтобы передать ее в руки самодержавию. Не государство служит Церкви, она служит государству. Характерно, что и о самой Церкви Жуковский рассуждает в терминах государственных.

В его размышлениях о Церкви центральными становятся категории авторитета и послушания. По свидетельству протоиерея Иоанна Базарова, это были мысли, которые поэт часто развивал в разговорах с ним. Базаров вспоминает:

> «О, авторитет великое дело для человека! — повторял он нередко. — Что такое церковь на земле? Власть, пред которой мы должны склонять свою гордую голову. Мы должны быть пред нею все как дети!» Напрасно иногда я старался наводить его на ту мысль, что для бытия церкви на земле есть и другие высшие основания, кроме одного испытания послушания людей. Он всегда останавливал меня словами: «Без послушания нельзя жить на земле!» [Жуковский в воспоминаниях, 447].

Для Жуковского Церковь — это прежде всего власть, полагающая пределы самовластию рассудка; это твердыня, на которую можно опереться блуждающему уму. «Главное дело» [МЗ, 56] Церкви — начертать пределы, которых нельзя переступать. «Что такое церковь? Это круг, в котором можешь обращаться сколько хочешь с твоим разумом; но не выходи за пределы этого круга. А вне церкви что? Безграничная пустота, простор для блуждающих» [Жуковский в воспоминаниях, 457].

Итак, Церковь полагает пределы, налагает скрепы, которые не позволяют обществу распасться на множество самовольствующих индивидуумов, она дает уму точку опоры, спасая его от бесцельных блужданий; она — власть, авторитет. Такое понимание Церкви скорее инструментальное, чем сущностное. Жуковский называет Церковь «средством». Он готов верить ей, но в нее он не верит. «...Церковь не есть Христос, а вождь и путь к Христу, — пишет он. — Я верю в Церковь, я верю в нее, как в средство, дающее мне веру во Христа, а не она предмет моей веры» [МЗ, 56]. Предметом веры может быть Священное Писание: это Слово Божие, из него мы узнаем о Христе. «...Небесное на земле заключается все во Христе и Св<ятом> Писании» [МЗ, 56], — пишет Жуковский. Писанию нужен хранитель и истолкователь. Им-то и является Церковь. Она — преддверие Библии. Если бы ее не было, во-первых, Писание бы не могло достичь до нас, а во-вторых, его понимание было бы отдано «на произвол толкующего разума», «непокорного рассудка», который уничтожает веру — это и произошло с протестантизмом.

Но на самом деле Церковь именно сама по себе является предметом христианской веры. В Никео–Цареградском Символе говорится: «Верую ... во Едину, Святую, Соборную и Апостольскую Церковь». По святоотеческому учению Церковь — это и есть Сам Христос, это Его таинственное Тело, продолжающееся Его вопло-

щение[95]. Во времена Жуковского о том, что Церковь есть благодатный организм, с особой силой напомнил А. С. Хомяков. Но несмотря на то, что в сороковые годы Жуковский близко общался с Хомяковым **[XVII]** и не только читал, но и пытался приготовить к публикации его главный богословский трактат «Церковь одна», — несмотря на это экклезиология, которую мы находим в религиозно-философских заметках Жуковского 1840-х годов, весьма отличается от хомяковской.

В своей экклезиологии он остается человеком александровской эпохи, опасающимся, как бы «из святой религии Христа не сделать для себя фанатизма факиров и шаманов» [МЗ, 56]. Он озабочен тем, чтобы отделить в Церкви то, что основано «на краеугольном камне Христа и Его учении», от того, что «Церковь утверждает на основании частных обстоятельств, на требованиях времени или места». Реальность Церкви ускользает от него. Хотя и Жуковский иногда употребляет «органические» термины, но основное направление его размышлений определяется протестантским принципом sola Scriptura. Жуковский пытается перевести этот принцип «с базы протестантизма на базу Православия» [Стурдза, 17], но не может выйти из плена схоластических противопоставлений Писания и Предания, Писания и Церкви. Его экклезиология остается противоречивой и недоговоренной. На первый план выходит не Церковь, а государство. Церковь — это главная скрепа теократического общества, возглавляемого самодержцем, — таким Жуковскому видится идеал, к которому должна стремиться Россия, и идеал этот коренится, скорее, в протестантской, чем в православной экклезиологии.

Расхождение со взглядами Киреевского, как видим, значительное. Гораздо более сильным, чем влияние славянофилов, кажется, было влияние на Жуковского Н. М. Карамзина — а именно его «Записки о древней и новой России». Жуковский был знаком с ее подлинным текстом, и как раз в 1840-х годах вспоминал о ней, вероятно, особо переживая ее актуальность **[XVIII]**. Вполне может быть, что именно от Карамзина поэт заимствовал свой горячий

---

[95] Ср.: «Бог Слово стал человеком, воплотился, чтобы стать Церковью, ибо она — Тело Его, а Он — ее Глава. Цель Боговоплощения — Церковь, Тело Христово, Тело Богочеловека. *Слово стало плотию* = Слово стало Церковью, став человеком, соделавшись Богочеловеком» [Иустин (Попович), 134].

монархизм **[XIX]** и представление о самодержавии как об особом пути России.

Ближе же всего из современников в своих политико-философских рассуждениях Жуковский стоит к Н. В. Гоголю эпохи «Выбранных мест из переписки с друзьями»[96]. По наблюдению Г. В. Флоровского, в этой книге Гоголь строит теократическую «утопию священного царства» [Флоровский, 266], и государство в ней, как и у Жуковского, заслоняет Церковь. «Мысли и замечания» Жуковского с «Выбранными местами» Гоголя связывает «единый поток мысли и настроения», рядом с ними в этом ряду можно поставить статьи Ф. И. Тютчева, далее линия тянется к Вл. С. Соловьеву. Флоровский связывает подобную ориентацию с влиянием «социального католичества» **[XX]**.

На Жуковского оно воздействие вряд ли оказало. Слух о его увлечении католичеством, прошедший в 1844 г., был анекдотическим и, конечно, не имел под собой никаких оснований. Но ведь существует генетическая связь между французскими традиционалистами и немецкими романтиками иенского круга[97]. И не напоминают ли построения Жуковского, например, цикла «Вера и любовь» Новалиса, в котором, как, в общем-то, и у Жуковского, «предлагается утопический образ государя и государства-семьи» [Михайлов 1987, 571]? Это было сходство духовных типов. Корни политико-философских предпочтений Жуковского следует искать именно там — в начале века, в атмосфере александровского царствования с его сентиментальными и теократическими мечтаниями. Не случайно и сближение Жуковского в сороковые годы с живым осколком «дней Александровых» — А. С. Стурдзой.

В статьях 1840-х годов вдруг воскресает столь важный для Жуковского идеал «милого вместе», и главным предназначением государства становится «оградить дом». Отправной точкой для правительств должно быть благо частного лица, считает Жуковский, и, следовательно, «вечная правда» и справедливость. Только на таком фундаменте может устроиться благо общественное. Каждый отдельный человек неизмеримо выше общества: как и все земное, об-

---

[96] На эту близость указывал еще в 1925 г. Д. И. Чижевский [Чижевский 1996]. Характерно, что Жуковский в целом положительно отнесся к книге Гоголя. Его замечания касаются, по сути, лишь ее формы, а не содержания.

[97] Ср. мнение В. Виндельбанда: [Виндельбанд, 311–312].

щество преходит, душа же человека бессмертна: «Род человеческий принадлежит земле; человек, или правильнее, душа человеческая (каждое я, взятое отдельно) принадлежит высшему миру». Жуковский призывает:

> Пусть будет каждый покоен и счастлив дома — тогда он будет дорожить покоем и счастьем *государства*, ограждающего дом. Уважайте святыню семейной жизни, тогда будет уважаема святость власти государственной; одним словом, основывайте благо *общее* на благе ч*астном* [МЗ, 50].

Главная ошибка русского правительства — в том, что в России военные порядки распространяются на частную жизнь — это «беда России».

Жуковского нельзя однозначно отнести ни к западникам, ни к славянофилам. С западниками его сближает пафос «общего блага» и порядка (основанного, правда, не на внешних узаконениях, а на «Божией правде», начертанной в сердце государя). Со славянофилами — рассуждения о России как самобытном и особом мире, указание на то, что пришедшая с Запада цивилизация — это «нам чуждая, заимствованная форма, которая может наконец повредить и добрым началам», и на Руси должна сформироваться своя цивилизация, из ее собственных начал исходящая. Более всего Жуковский близок славянофилам своим акцентом на личности, которую он считает неизмеримо высшей, чем государство, ибо она принадлежит вечности, а государство — времени. Славянофильство было принципиально персоналистично. Но славянофилы связывали осуществление личного начала с бытием Церкви, их персонализм — экклезиологический **[XXI]**, Жуковский же мыслит бытие личности, не делая акцента на реальности Церкви. Граница, отделяющая Жуковского от славянофилов, проходит в первую очередь по области экклезиологии.

Ближе всего в сороковые годы, как мы уже говорили, Жуковский стоит к Н. В. Гоголю. Между Жуковским и Гоголем было не только сходство, между ними было духовное сродство, и, кажется, никто из светских знакомых не понимал Гоголя последних лет жизни лучше, чем Жуковский (об этом свидетельствует последнее письмо поэта П. А. Плетневу). И все же религиозные искания Гоголя были драматичными и даже трагическими — о Жуковском этого не скажешь. Духовная драма Гоголя определялась его попыт-

кой придать искусству преображающую силу христианской проповеди. Это не удавалось, и Гоголь, по выражению П. В. Анненкова, «бился и страдал» в «подвижнической келье» «Мертвых душ». Для Жуковского литература не была подвижнической кельей. Он понимал, что «искусство принадлежит земле» и невозможно возвести его на небо **[XXII]**. Путь Жуковского был более гармоничным и спокойным, чем путь Гоголя.

Правда, и Жуковский в 1840-е годы не миновал ориентации на проповедь и учительство, но связана она не с его художественными произведениями, а с публицистической и философской прозой. С середины 1840-х годов проза начинает занимать в творчестве Жуковского все более важное место. В 1845 г. он работает над циклом «Мысли и замечания». В 1845–1849 годах публикует в «Москвитянине» ряд философских статей.

Характерно, что первая попытка Жуковского оформить свою философскую прозу отдельным томом непосредственно связана с «Выбранными местами из переписки с друзьями». Он планировал записывать возникающие при чтении этой книги замечания в виде писем к Гоголю и надеялся, что «эта переписка может также составить книгу» [Гоголь, 1988I, 201]. Намерение это не исполнилось, но от планов издания сборника прозы Жуковский не отступил.

7 октября 1848 г. он писал Плетневу: «Теперь у меня есть готовый том прозы» [Плетнев, 606]. Через год сообщал ему же: «У меня есть довольно написано философических отрывков: они могут составить толстый том и еще многое хочется написать. На это может быть употреблена нынешняя зима» [Плетнев, 617]. В начале 1850 г. он уже решительно объявлял, что «проза выступила теперь вперед; многое множество планов в голове, и если их исполню, то это будет мое лучшее» [Плетнев, 649].

Жуковский собирался опубликовать свою прозу в виде 10 тома Полного собрания своих сочинений[98]. Сюда должны были войти и издававшиеся, и неиздававшиеся вещи. 25 июня 1850 г. он отправил три тетради своей прозы с оказией П. А. Плетневу, и тот немедля передал их в цензуру. Как известно, они потерпели «цензурное кораблекрушение». Плетнев об этом чрезвычайно переживал.

[98] И. А. Айзикова указывает на рабочие тетради Жуковского, которые содержат макет этого тома религиозно-философской прозы [Айзикова 2004, 383–384].

Жуковский был настроен по-другому. Получив известия о цензурных неудачах, он просил Плетнева: «*Возьмите назад манускрипты мои из цензуры*. Я раздумал их печатать и весьма рад, что цензурные затруднения меня на то надоумили» [Плетнев, 685].

Если попытка их публикации и была вызвана стремлением к учительству, теперь оно исчезло без следа. «Я хотел делиться с своими соотечественниками теми мыслями, которые жизнь развила в голове и сердце, — писал он. — Это не нужно; гораздо试 вернее, покойнее и смиреннее думать и выражать искренно свои мысли про себя» [Плетнев, 685]. Больше, чем цензурные неудачи огорчило Жуковского невнимание друзей. «Не только цензура вытолкала в шею прозаическое дитя мое из отечественной гостиной, но и мои родные судьи не приняли его в свой кабинет» [Плетнев, 692–693], — сожалел он.

Попытки опубликовать философские и политические статьи и отрывки в 10 томе Собрания сочинений свидетельствуют о том, что Жуковский рассматривал свою прозу 1840-х годов как органическое целое. Объединяющим началом этого целого является идея «христианской философии». Этот термин становится в 1840-е годы для Жуковского одним из ключевых.

«Христианская философия» — это применение истин христианства в жизни. В своих статьях Жуковский старается приложить мерило христианства к политике, к философии, к поэзии, к педагогике. Определяющим в его религиозно-философской прозе является именно это исходное стремление согласить свою мысль с Христовой истиной. Более того, Жуковский декларирует, что он хочет писать вполне по-православному: «Я желаю, чтобы в моих христианских рассуждениях и тени несогласного с православием не встретилось» [Плетнев, 671–672]. Но намерение еще не гарантирует результат. Про прозу Жуковского можно сказать, как про книгу Гоголя, что она излучает «и свет, и тьму»[99]. Недаром она встретила такой настороженный прием в духовной цензуре. Дело

[99] Известное выражение свт. Игнатия (Брянчанинова) в его записке о книге Гоголя. Копия этой записки, сделанная старцем Макарием (Ивановым), хранилась в Оптиной пустыни. Впервые опубликована старцем Иосифом в Душеполезном чтении за 1898 г., ч. 1 (отд. оттиск: Н. В. Гоголь, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский перед старцами Оптиной пустыни. М., 1898). Современную публикацию см. [Виноградов, Воропаев, 436–437].

здесь вовсе не в косности этой цензуры, как казалось П. А. Плетневу. Религиозно-философские рассуждения Жуковского в самом деле подчас балансируют на грани православия. Характерно, например, что, прочитав статью «Две сцены из “Фауста”»[100], митрополит Филарет сказал, что она «вся не годится» [Барсуков, IX, 385]. Об отношении к этой статье Киреевского мы уже говорили выше (с. 127).

Нужно, впрочем, учитывать, что дошедший до нас текст прозы Жуковского не является окончательным. Поэт собирался его значительно дорабатывать в корректурах: «Многое должно быть исправлено или выпущено» [Плетнев, 680], — писал он Плетневу. Например, один из отрывков о Церкви он просил вообще исключить. Сам Жуковский вполне допускал, что в его религиозно-философских сочинениях «могут быть ошибки против строгой теологии» и считал, что

> надобно представить их на суд ума, просвещенного ученым православием; я невежа в теологии; думаю, что можно быть православным христианином и без обширной теологической учености, но пускать *в ход* свои мысли должно только по прямой дороге, указанной нашею Церковью, и для этого нужен путеводитель опытный [Стурдза, 18].

Таким путеводителем он просил быть и А. С. Стурдзу, и протоиерея Иоанна Базарова и готов был беспрекословно принять все замечания. Но дело было не просто в отдельных ошибках — дело в сбивчивости понятий. В конце концов, и неточность терминов не является чем-то малозначительным — ведь богословие по сути своей есть поиск «богоприличных словес». Когда Жуковский пишет, что он — невежа в теологии, это, конечно, излишне заниженная самооценка, но все же в ней есть доля истины. «Теорией религии он начал заниматься после женитьбы, — замечает А. О. Смирнова, — до тех пор вся его религия была практическое христианство, которое ему даровано Богом» [Жуковский в воспоминаниях, 248]. И это верно, рассуждения Жуковского — скорее «теория религии», чем богословие. Можно сказать, что Жуковский хотел

---

[100] Значительная часть этой статьи представляет собой толкование на первый стих Евангелия от Иоанна. Подробнее о высказанных там взглядах см. в моем комментарии к Новому Завету в переводе Жуковского [Новый Завет, 481–484]. См. также [Долгушин 2003, 296–298].

усвоить язык богословия, но успел сделать только первые шаги на этом пути.

Судьба прозы Жуковского сходна с судьбой книги Гоголя («Она, бедная, ни в ком еще не пробудила к себе участия» [Плетнев], — писал П. А. Плетнев П. А. Вяземскому 1 (13) апреля 1855 г., говоря о необходимости ее публикации). И про Жуковского, как и про Гоголя, можно сказать, что он «в истории русского религиозного развития прямого влияния не имел» [Флоровский, 270]. И Жуковский, и Гоголь не были людьми 1840-х годов, они писали о современных событиях, но как бы из другого — александровского — времени. Однако направление их внутреннего развития было вполне сходно с общим направлением исканий «замечательного десятилетия» — это была попытка преодоления романтизма.

Несомненно, что религиозные искания Жуковского сороковых годов не укладываются в русло романтизма. Вряд ли правильно связывать их с романтическим стремлением к «универсальному синтезу»[101]. Они не были исканием новых романтических путей, но возвращением на старые пути христианства. Жуковскому в сороковые годы открывается вся двойственность томлений эстетической религиозности. Они кажутся ему теперь обманчивыми, уводящими от самого насущного, и он жалеет, что они много лет заслоняли для него подлинный религиозный опыт.

> Моя жизнь пролетела на крыльях легкой беззаботности, рука в руку с призраком поэзии, которая нас часто гибельным образом обманывает насчет нас самих, и часто, часто мы ее светлую радугу, привидение ничтожное и быстро исчезающее, принимаем за твердый мост, ведущий с земли на небо [Зейдлиц 1883а, 204] (письмо Жуковского к А. О. Смирновой)[102].

---

[101] Об отрицательном отношении Жуковского к подобного рода синтезам свидетельствует его замечание в письме А. И. Тургеневу: «Ты же продолжай читать Библию, а Шеллинга брось: не думаю, чтоб из его философии откровения что-нибудь могло выйти» [ПЖТ, 296].

[102] «...Чистый свет, свет христианства, который всегда мне был по сердцу, был *завешен* передо мною прозрачною завесою жизни: он проникал сквозь эту завесу и глаза его видели, но все был завешен, и внимание более останавливалось на тех поэтических образах, которые украшали завесу, нежели на том свете, который один давал им видимость, но ими же и был заслонен от души, рассеянной их поэтическою прелестию» [Стурдза, 16], — признавался он в письме А. С. Стурдзе.

Свое «отрезвление» от романтических призраков Жуковский связывал с вступлением на путь семейной жизни. Жена и дети делаются для него красноречивыми проповедниками христианства, семья — школой самопознания. Это — путь, «ведущий к Спасителю прямее другого, потому что мы на нем короче узнаем то добро, какое в душе нашей есть, и то зло, какое надобно в ней истребить».

Чувством, определившим религиозность Жуковского в сороковые годы, была «память смертная» — сам возраст напоминал ему о том, что нужно «экономить временем», что недалек час перехода в вечность. Это побуждало Жуковского не только торопиться с поэтическими трудами, но и подводить итоги жизни и задумываться о самом главном. Прежде чем предстать суду Божию, он сам спешит вершить суд над собою. И если можно говорить о духовном кризисе поэта в это время, то только в этимологическом значении слова — в смысле строгого, нелицемерного суда над самим собой. «...Минута строгого рассчета с жизнию, точного ее оценения, минута подведения итога, узнания, что у нас в приходе и что в расходе, одним словом минута христианства для нас наступила» [ПЖТ, 293], — писал он А. И. Тургеневу в 1844 г.

## III

Как мы уже говорили, споры 1840-х годов были религиозными спорами. В них можно выделить три круга тем: спор о вере и разуме, спор о Церкви и спор о России. В полемике вокруг именно этих сюжетов формировались течения русской мысли. При всем несходстве в духовном развитии людей 1830–1840-х годов можно найти общее: все они в это время, по выражению Л. Я. Гинзбург, расстаются с романтизмом (хотя, как подчеркивает та же исследовательница, «какие-то элементы романтического сознания люди 30-х годов сохранили навсегда» [Гинзбург 1971, 65]). И люди круга Д. В. Веневитинова, и люди круга Н. В. Станкевича, и люди круга А. И. Герцена и Н. П. Огарева — одни в меньшей, другие в большей степени — пережили романтизм как «опыт сердца», опыт духовного устроения. В этом было единство их экзистенциальных переживаний. Распад этого единства, поиск новых жизненных путей приходится на рубеж 1830–1840-х годов. Л. Я. Гинзбург в своих работах показала, как в это время рождается новый «эпохальный тип личности» — «реалиста», приходящего на смену «роман-

тику». Славянофилы остались в стороне от ее исследования. Но в основе их исканий была та же жажда «жизни действительной», что и у «неистовых гегельянцев», только искали они ее на иных путях. Для Киреевского 1840-е годы так же были временем преодоления романтизма, как и для Герцена, например.

В 1840–1850-е годы он пишет свои главные произведения, в которых продумывает вопрос о призвании русской философии и русской культуры вообще. Как известно, идеи Киреевского этого времени не только легли в основу славянофильства, но, по словам, Н. О. Лосского, составили «программу, к развитию которой русская философия приступила тридцатью годами позже и над которой успешно продолжает работать и по сей день» [Лосский 1991, 43] (1951 г.). Конечно, речь идет не о социальных или историософских идеях Киреевского, но прежде всего о его гносеологии.

Суть его «Восхода от Запада» [Киреевский, II, 256] состояла не в неприязни к чужеплеменной культуре и не в «почвенничестве», но в попытке создания такого культурного синтеза, который бы основывался на православном духовном предании. Это была попытка договорить то, что не успела договорить Византия и Древняя Русь, попытка вернуться от секулярной культуры к культуре экклезиоцентрической. Киреевский хотел указать на путь отцов как на путь «непрекращающегося первохристианства» (С. И. Фудель), как на спасительный выход из духовных тупиков современности. Про него можно сказать то же, что мы уже сказали о Жуковском: его искания не были исканием новых романтических религиозных синтезов, но возвращением на старые пути христианства.

Исходя из тематики нашей работы, в этом разделе мы бы хотели остановится на проблеме соотношения идей позднего Киреевского с романтизмом и показать, что они, будучи органично связанными с исканиями романтиков, в то же время не укладываются в рамки романтизма и преодолевают его. Читая работы Киреевского 1840–1850-х годов, мы видим, как старые, сформированные романтизмом идейные структуры постепенно наполняются новым содержанием. Этот процесс легко проследить на примере формирования историософии зрелого Киреевского: общие контуры для нее дало романтическое двоемирие.

Для работ Киреевского 1820–1830-х годов определяющее значение имеет *стадиальное* противопоставление Запада и России.

В 1840–1850-х годах Киреевский противопоставляет Запад и Россию (вернее, Древнюю Русь) уже радикально, *цивилизационно*. Европа видится ему безжизненной пустыней, выжженной рационализмом, в которой человек умирает от духовной жажды; Древняя Русь, напротив, является образцом такого устроения общества, в котором человеческая личность живет всей полнотой своего бытия. Не будем касаться вопроса, насколько это соответствует действительности. Нужно лишь подчеркнуть, что Запад был отвергнут Киреевским «не во имя чужеплеменности своего населения и этнической далекости своей культуры, а во имя лжи и внутреннего бессилия лежавших в основе его бытия начал» [Флоровский 1998в, 39], и упомянутая оппозиция не была для Киреевского априорно заданным идеологическим клише. Тем не менее она генетически связана с романтической оппозицией идеального и действительного, опробованной Киреевским уже в волшебной сказке «Опал». Можно проследить (через цепочку «Опал» — «Остров» — «В ответ Хомякову»), каким образом эта романтическая дихотомия дает общие очертания историософской мысли Киреевского.

Первым систематическим выражением зрелой историософии Киреевского была статья «В ответ Хомякову». Но она, по сути, является публицистической транскрипцией идей, в художественной форме высказанных в недоконченной повести «Остров». Поэтика «Острова», в свою очередь, тесно связана с поэтикой волшебной сказки «Опал».

Эта сказка (написанная на пари с Е. А. Баратынским для третьего номера «Европейца») строится на романтическом принципе двоемирия. Как известно, сюжет ее таков. Главный герой — сирийский царь Нурредин — с помощью подаренного ему волшебного перстня получает способность попадать в мир мечты, на таинственную планету, где встречается с девицей Музыкой. Этот мир противопоставлен земному: чем более человек преуспевает в земном мире, тем менее ему доступен мир мечты, и наоборот. Разлом между двумя мирами проходит через жизнь Нурредина. До того, как стать обладателем волшебного перстня, он был всесильным царем. Но тайна его могущества заключалась в том, что он был всецело погружен в земное. Ничто небесное не теплилось в его сердце, он был занят только одним — войною, властию, расчетом.

> Ни звон стаканов, ни песни трубадуров, ни улыбка красавиц, не прерывали ни на минуту однообразного хода его мыслей; после битвы готовился он к новой битве; после победы искал он не отдыха, но задумывался о новых победах, замышлял новые труды и завоевания [Европеец, 260].

Он был машиною войны и победы, «никогда не желал невозможного, никогда не искал несбыточного, никогда не любил небывалого», и пока он был таким, он был неуязвим. Но когда через чудесный перстень открылся Нурредину мир мечты, все земное стало ему безразлично. Он забросил государственные и военные дела и думал только об этом мире и его хозяйке — девице Музыке. Тогда земное могущество царя обратилось в прах: его царство захватили враги, самого его пленили. Так в «Опале» противопоставляются мир мечты — обманчивый, но прекрасный — и мир земли, в котором властвуют расчет и сила.

Это противопоставление переходит в повесть «Остров». Здесь противопоставляются уже не мечта и земля, а островок православной греческой образованности и Европа первой половины 19 столетия. Олицетворением Запада, закономерным порождением Западной культуры для Киреевского является Наполеон. Наполеон — это человек ниоткуда: «...пришел один, без имени, без богатства, без покровительства, без друзей, без тайных заговоров, без всякой видимой опоры, без всякой силы, кроме собственной воли и холодного расчета...» [Киреевский, II, 182]. Киреевский изображает Наполеона как гигантскую счетную машину, как гроссмейстера политики.

> Когда другие жили, он считал; когда другие развлекались в наслаждениях, он смотрел все на одну цель и считал; другие отдыхали после трудов, он складывал руки на груди своей и считал; другой, в упоении счастия, спешил бы воспользоваться своими успехами, насладиться своею силою, забыться, хотя минуту, на лаврах своих, — он помнил все один расчет и смотрел все на одну цель <...>
>
> Вся жизнь его была одна математическая выкладка, так что одна ошибка в расчете могла уничтожить все гигантское построение его жизни [Киреевский, II, 182–183].

Нетрудно узнать в Наполеоне черты знакомого нам Нурредина, а в европейской цивилизации — олицетворение «земного» уровня

бытия. Успех и власть на Западе зависят от «железной воли» и расчета[101]. Какой же мир противопоставлен Западу?

В повести нарисована картина жизни на уединенном и скрытом от мира острове в Средиземном море, ставшем местом пристанища для теснимых от турок греков. Здесь ими был основан монастырь, а рядом с монастырем поселились семейства изгнанников. Образ жизни этих последних был «совсем необыкновенный. Земля была общая, труды совместные, деньги без обращения, роскошь неизвестна...» — они жили общиной, которая управлялась общим собранием. «В их занятиях работа телесная сменялась умственною деятельностию», «вся образованность древней и новой Греции хранилась между жителями во всей глубине своей особенности» [Киреевский, II, 177]. Средоточием этой образованности был монастырь, который «сделался ...одним из первых на Востоке по духовной замечательности людей, его составляющих, и по богатству своей библиотеки».

Эта картина прямо перекликается с тем, как Киреевский изображает жизнь древнерусского общества в статье «В ответ Хомякову» . В ней он утверждает, что люди в Древней Руси были объединены в «маленькие так называемые миры» — самоуправляющиеся общины с общей собственностью на землю. «Человек принадлежал миру, мир ему. Поземельная собственность, источник личных прав на Западе, была у нас принадлежностью общества. Лицо участвовало во столько в праве владения, во сколько входило в состав общества» [Киреевский 1998, 158]. Много внимания в своей статье Киреевский уделяет тому, какое значение имели в Древней Руси монастыри. Они были не только домами молитвы, но и центрами просвещения, «зародышами несбывшихся университетов» [Киреевский 1998, 162]. Нетрудно заметить, что монастырь, описанный в «Острове», именно таков. И «Остров», и «В ответ Хомякову» построены дихотомически. Идеалу жизни на «Острове» или в Древней Руси противопоставлено изображение рационалистического

[103] Заметим, что в художественных образах Нурредина и Наполеона могли отразиться некотрые черты Бориса Годунова из трагедии А. С. Пушкина. По наблюдению Л. М. Лотман, Борис у Пушкина — это человек, который привык побеждать любые испытания именно своим «умом и рационализмом» [Лотман Л. М., 158]. Поэтому-то он оказывается беспомощным в иррациональной, нелепой ситуации — когда «расстрига, беглый инок» делает безумную попытку захватить престол.

европейского общества, и этот тип противопоставления генетически связан с поэтикой сказки «Опал».

Таким образом, романтическое двоемирие дало общие контуры историософской мысли Киреевского. Насколько оно определило саму эту мысль? Изображение европейской цивилизации в «Острове» и в статье «В ответ Хомякову» практически совпадает с изображением земного уровня бытия в «Опале». Но про другой член дихотомии этого сказать нельзя. В повести и в статье мы встречаем уже не тот неясный, прельстительно-сладостный и обманчивый мир мечты, что в сказке, но идеал общества, имеющий конкретно-исторические черты.

Противопоставление, сделанное в «Острове» и в статье «В ответ Хомякову», является плодом исторического анализа, а не романтического томления. «Остров» отличается от литературных утопий тем, что изображение жизни идеального общества в нем не вырвано из истории. Оно не перенесено в несбыточное будущее или в небывалое прошлое. Все действие повести можно сравнительно точно датировать — на него наброшена хронологическая сетка общеевропейских событий: Французская революция, наполеоновские войны, Венский конгресс. В этом смысле повесть является скорее не утопией, а попыткой художественного выражения определенных историософских воззрений. В уста Вселенского Патриарха (скорее всего, имеется в виду патриарх Григорий V), беседующего с Александром Палеологом, Киреевский вкладывает мысли, которые будет развивать в своих статьях 1840—1850-х годов.

> Видишь ли: вся беда от того, что просвещение теперешнее выросло под влиянием ереси. От того заронилась в него ложь, а ложь привела к неверию. <...> Ах! не то бы было, если бы нашу православную Грецию не задавили неверные! <...> Впрочем, мы страдаем, мы убиты; но святое дело, но святая Церковь — она жива и будет жить. Не одни мы православные: подле нас есть братья наши, которые составляют великое государство, богатое надеждами. Прежде и они задавлены были неверными; но теперь проснулись, отдохнули, и для человечества готовится у них новая судьба. Правда, и к ним уже нашли дорогу ослепление, ереси и заблуждения неверия, и у них уже святая правда и умное просвещение начинают приходить в разногласие; но Провидение не обманет: придет время, Оно пошлет им людей, которые поймут истину, и тогда все переменится. Тогда, может быть, и нам можно будет

надеяться воскреснуть для жизни... Если же у нас случится что-нибудь прежде... тогда я прошу Бога об одном: чтоб дал мне умереть, исполняя долг мой, и умереть с надеждою, не видав обмана и новой гибели моего народа! [Киреевский, II, 197–198]

Эта речь приоткрывает дальнейший ход повествования. Вероятно, Киреевский намеревался довести его до 1821 г., когда начнется великое, но преждевременное дело — греческое восстание. Патриарх, действительно, примет мученическую смерть, «исполняя долг свой» (он был по приказанию Махмуда II повешен на воротах патриархии в день Святой Пасхи 1821 г., сразу после пасхальной службы). А Александр, пройдя путями западной образованности, вероятно, должен был, как и предсказывал ему Патриарх, «разувериться в ее мыслях» и духовно и физически вернуться на родину — на Остров.

Зрелая гносеология И. В. Киреевского, так же как его историософия, органически связана с романтическими исканиями, и здесь тоже можно обнаружить процесс наполнения старых романтических форм новым содержанием.

Характерен сам путь, которым он открыл для себя православие и святоотеческую литературу. Согласно «Записке об обращении Ивана Васильевича», на второй год после женитьбы Киреевский с женой читали Кузена и Шеллинга. В ответ на восхищения Киреевского «великими и светлыми мыслями» Наталья Петровна указывала, что они удовлетворительнее и глубже изложены у святых отцов. Это заставило Киреевского обратиться к святоотеческой литературе. В ней он нашел многое из того, что восхищало его в Шеллинге и принялся читать святоотеческие книги с увлечением.

Какие именно произведения Шеллинга имеются в виду, предположить нетрудно. Вряд ли это были ранние натурфилософские сочинения, которые никогда не интересовали Киреевского. Скорее всего круг нужно ограничить «философией тождества» (до 1817 г. — после этого Шеллинг уже ничего не публиковал)[104]. Ве-

[104] О новой системе немецкого философа, «философии откровения», Киреевский мог знать только отрывочно, из третьих рук. Главным источником, видимо, были сделанные слушателями записи шеллинговых лекций 1830–1840-х годов (которые, как установил Э. Мюллер, послужили основой для статьи «Речь Шеллинга», подготовленной Киреевским для 3 номера «Москвитянина» за 1845 г.).

роятно, Киреевский перечитывал с женой «Систему трансцендентального идеализма». Хотя эта книга, мягко говоря, не особенно подходит для семейного чтения, но, кажется, именно здесь следует искать те «великие, светлые мысли», которые останавливали их внимание.

Из статей Киреевского 1850-х годов видно, что в это время он ценил именно «отрицательную сторону Шеллинговой системы», «показывающую несостоятельность рационального мышления». Она определила характер позднейшей «философии откровения», но и в более ранних работах Шеллинга Киреевский находит «предчувствие будущего направления его мысли». Этим предчувствием он считает учение Шеллинга об «умственном созерцании» [Киреевский 1998, 351–352][105] — оно-то, видимо, и является одной из тех «великих и светлых мыслей», о которых речь шла выше.

Несомненно, имеются в виду рассуждения в 3 параграфе 6 раздела «Системы трансцендентального идеализма». В нем немецкий философ говорит о том, что предмет и начало философии, «абсолютно тождественное, само по себе не субъективное и не объективное» может быть постигнуто только в непосредственном интеллектуальном (трансцендентальном) созерцании, «которое, однако, в свою очередь само непостижимо, а поскольку его объект должен быть чем-то совершенно необъективным, по-видимому, даже внутренне противоречиво» [Шеллинг, I, 482]. Это созерцание объективируется в эстетическом созерцании, а эстетическое созерцание расчленяется на язык понятий в философии. Таким образом, истина адекватно познается не формально-логически, не эстетически, а в таком созерцании, в котором присутствует еще не распавшаяся цельность познавательных сил человека. Этот круг идей Шеллинга сформировался под непосредственным влиянием его иенских знакомых. Первоначальные истоки антирационализма Киреевского также следует искать именно здесь.

В юности Киреевский, как и другие любомудры, находился в зоне воздействия культурного импульса, идущего от иенского кружка, который достигал до Москвы в том числе и через произведения Шеллинга. Иенские романтики изгнали ratio прежде всего из сфе-

[105] Хотя это учение, оставаясь чуждым рационалистическому контексту «философии тождества», не получает в ее рамках «существенного значения», считает Киреевский.

ры искусства. В первом же манифесте иенского романтизма, книге «Сердечные излияния отшельника — любителя искусств», Вакенродер и Тик провозглашают, что к произведению искусства нужно относится с благоговейным трепетом[106], приближаться к нему, «иззув сапоги» и отложив подальше немощные потуги немощного рассудка. «Человек должен поклоняться искусству, должен открыться ему доверчиво, преданно — тогда искусство явственно заговорит с ним». Как записал Новалис, «критика поэзии есть вещь невозможная» [Новалис, 122].

Но искусство — это лишь иная транскрипция того, что начертано в книге природы. В статье «О двух удивительных языках и их таинственной силе», написанной для «Сердечных излияний отшельника — любителя искусств», Вакенродер развивал мысль о том, что есть два языка, на которых Божественное открывается человеку:

> Один из языков, на котором извечно изъясняется Сам Всевышний, живая, бесконечная природа, возносит нас через широкие воздушные просторы непосредственно к Божеству. Искусство же ... раскрывает нам сокровища человеческого духа, направляет наш взор внутрь себя и в человеческом образе показывает нам незримое — я имею в виду все благородное, великое и Божественное [Вакенродер, 68].

Природа — это непосредственное откровение, «иероглиф, обозначающий высочайшее — Самого Бога». «То, что мы называем природой, — пишет Шеллинг, — поэма, скрытая от нас таинственными, чудесными письменами» [Шеллинг, I, 484]. Поэму эту может прочитать только поэт, и значит, «поэт постигает природу лучше, нежели разум ученого» [Новалис, 121]. Поэт видит в природе незримое и «смутно ощущает наевыразимое». Ему открывается тайна природы. Следовательно, ratio должен быть изгнан и отсюда. «Поэзия есть все и вся» — вот краткая формула иенского романтизма.

---

[106] А. Михайлов считает, что главным открытием романтиков (а первооткрывателем был, скорее всего, Вакенродер) было «совершенно новое отношение к искусству». Суть этого отношения покрывается понятием Andacht (см. [Вакенродер, 258]) — благоговейное поклонение, молитвенная преданность (ср. Л. Тик в «Штернбальде»: «Молитвенное преклонение и есть самое высокое и чистое наслаждение искусством»).

Эти идеи были восприняты московскими любомудрами **[XXIII]**. А. Бурмейстер говорит, что книга Вакенродера «повлияла на эстетические теории нового поколения московских идеалистов более, чем какая-либо другая» [Bourmeyster, 77]. Наиболее четко это влияние запечатлелось в философских работах Д. В. Веневитинова, который говорил о том, что «философия есть высшая поэзия», что в поэзии восстанавливается то изначальное блаженное состояние гармонии между «идеальным и реальным», когда в человеке «все мысли были чувства», когда он «все чувствовал, следственно,...все знал»; о том, что наступит «золотой век», «эпоха счастия», в которой это состояние будет восстановлено окончательно [Веневитинов].

Киреевского еще в раней молодости увлекали подобные поиски цельного знания. Об этом свидетельствует, например, его письмо А. А. Елагину, написанное в августе 1826 г., в котором говорится о необходимости «предмета *полного я*», который бы соединял воедино все желания, все мысли человека. Характерно также, что исходя именно из критерия цельности, согласия ума и сердца, мысли и чувства Киреевский оценивает Шлейермахера, лекции которого он посещал в Берлине [Киреевский, I, 31–32]. В своей программной статье «XIX век» Киреевский с сочувствием приводит мнение Шеллинга о необходимости «положительного, живого знания». Все это укладывается в рамки романтизма с его протестом против односторонности рассудка и «грезой» об «универсальном восстановлении знания».

Таким образом, критика Киреевским рационализма и поиски им «живого» знания не были чем-то невиданным, новым и оригинальным, но изначально, еще в юности, были восприняты им от немецких романтиков. Даже идею цельности знания, столь важную для Киреевского, можно найти у романтиков. К примеру, Фр. Шлегель в своих поздних лекциях говорил о том, что философия должна исходить не из какой-либо одной, хотя бы и высшей ступени сознания, но из всей полноты я, она должна охватывать все способности человека [Шлегель, 336–350] **[XXIV]**.

Когда на рубеже 1830–1840-х годов Киреевский начинает вырабатывать славянофильское мировоззрение, его критика рационализма идет по тем же романтическим путям. Так, в гносеологических концепциях, изложенных в повести «Остров» и в

письме Киреевского А. С. Хомякову от 15 июля 1840 г., очень многое связано с романтической эстетикой невыразимого и очень многое напоминает шеллингианское учение об интеллектуальной интуиции. К примеру, в письме Хомякову Киреевский рассуждает:

> Логическое сознание, переводя дело в слово, жизнь в формулу, схватывает предмет не вполне, уничтожает его действие на душу. Живя в этом разуме, мы живем на плане, вместо того, чтобы жить в доме, и начертав план, думаем, что состроили здание [Киреевский, I, 67].

Но есть, говорит он, знание «гиперлогическое». В нем участвуют не только разум, но и душа, и воля. Однако такое знание возможно лишь до тех пор, пока остается невыразимым. Стоит ему запечатлеться в слово или стать ясным для разума, как оно теряет свою силу и оказывается схемой, а не жизнью.

В 1840–1850-е годы гносеология Киреевского приобретает иные черты. Как и Жуковский, он обращается к созданию христианской философии, «верующего любомудрия». Критика рационализма с позиций Шеллинга становится для него пролегоменами к построению такой гносеологии, которая, по выражению Н. А. Арсеньева, «вытекает из аскетического и мистического опыта Церкви» [Арсеньев, 237] и не совпадает с гносеологией романтиков.

Через статьи и заметки Киреевского 1840–1850-х годов красной нитью проходит убеждение в том, что круг развития немецкой (а вместе с ней и всей западной) философии довершен. Это было общим мнением славянофилов. Они считали, что в гегельянстве западный рационализм достиг своего «уличительного развития» и обнаружил собственную несостоятельность. «Цикл германской философии совершен», «школа германская кончилась» [Хомяков 1878, 269, 271], — заключал А. С. Хомяков в статье, сопровождавшей публикацию «Отрывков» Киреевского. Наступает время новой философии. И не только философии. В философии заключается «теперь весь узел человеческого самосознания», а из него «исходят правительственные нити во все науки и во все житейские отношения, дают им смысл и связь и образовывают их по своему направлению» [Киреевский 1998, 270]. Кризис европейской философии есть кризис всей европейской цивилизации.

Славянофилы не отвергали европейскую цивилизацию саму по себе, но считали, что она больна, и ставили диагноз болезни, от ко-

торой страдает Европа. Диагноз этот был — рационализм. Славянофилы утверждали, что, признав рассудок высшим авторитетом, европейская цивилизация запустила «самодвижущийся нож разума», уничтожающий живую действительность и оставляющий после себя «безотрадную пустыню».

Из опустошенного рассудком мира исчезают религиозная вера и эстетическое наслаждение, нравственный подвиг и бескорыстное самопожертвование — ведь все эти качества предполагают служение сверхрациональным ценностям, а «всеобъемлющий и всегубительный рационализм» не терпит соперников и не позволяет поклоняться ничему, кроме самого себя. Он уничтожает веру, а вместе с ней — и человека, ибо «человек — это его вера» [Киреевский 2002, 284]. Рационалистически упрощая и схематизируя мир, человек схематизирует и упраздняет самого себя.

Именно это произошло в европейской цивилизации, в которой из-за рационализма человек

> оторвался от всякой связи с действительностию и сам явился на земле существом отвлеченным, как зритель в театре, равно способный всему сочувствовать, все одинаково любить, ко всему стремиться под условием только, чтобы физическая личность его ни от чего не страдала и не беспокоилась. Ибо только от одной физической личности не мог он отрешиться своею логическою отвлеченностию.
>
> Потому не только вера утратилась на Западе, но вместе с ней погибла и поэзия, которая без живых убеждений должна была обратиться в пустую забаву и сделалась тем скучнее, чем исключительнее стремилась к одному вообразимому удовольствию.
>
> Одно осталось серьезное для человека — это промышленность, ибо для него уцелела одна действительность бытия: его физическая личность. Промышленность управляет миром без веры и поэзии. Она в наше время соединяет и разделяет людей; она определяет отечество, она обозначает сословия, она лежит в основании государственных устройств, она движет народами, она объявляет войну, заключает мир, изменяет нравы, дает направление наукам, характер — образованности; ей поклоняются, ей строят храмы, она действительное божество, в которое верят нелицемерно и которому повинуются [Киреевский 1998, 337].

Кризис Запада, таким образом, можно определить как кризис духовный, антропологический. Посреди чудес технического про-

гресса человек останавливается в тоске и растерянности. Он обнаруживает, что теряет свободу и самостоятельность, становится деталью огромной фабрики, в которую постепенно превращается мир.

Рационализм, ставший «зародышем смерти» западной культуры, развился в ней постепенно. Родоначальником европейского рационализма И. В. Киреевский считал Аристотеля. Аристотелевская философия способствовала распространению рационализма в древнем мире. Особенно восприимчивой к его отравляющему действию оказалась римская культура, откуда вместе с «великолепным обманом римского просвещения» рационализм проник в католичество. После отделения Римской Церкви от Вселенского Православия в 1054 г. склонность к рационализму окончательно возобладала на Западе. Ее проявлением стала схоластика, эта, по выражению А. С. Хомякова, «многовековая диалектическая игра». Затем рационализм продолжил свое триумфальное шествие в Реформации и окончательно восторжествовал в философии Нового времени. И. В. Киреевский пишет:

> Родившись в землях протестантских, рациональная философия распространилась и на католические, проникла всю образованность Европы одним общим характером, и прежнее единомыслие веры западных народов заменила единомыслием отвлеченного разума [Киреевский 1998, 323].

Вершины своего развития, своего «последнего всевмещающего вывода» рационализм достиг в философии Гегеля. В гегельянстве «отвлеченный разум» дошел до своих Геркулесовых столпов, до последних пределов, поскольку нельзя придумать ничего более рационалистического, чем отождествление понятия и бытия. В гегельянстве западному человеку «все бытие мира является прозрачной диалектикой его собственного разума, а его разум — самосознанием всемирного бытия» [Киреевский 1998, 315], — пишет И. В. Киреевский.

Гегельянство утверждает, что мир возникает в результате мышления. У этого мышления нет носителя: есть мысль, но нет того, кто мыслит. Понятия развиваются сами по себе, по законам диалектической логики, их развитие не имеет субстрата, но именно в результате этого развития возникает все сущее. Показать, как это происходит, совершить головокружительный прыжок от понятия к

действительности — вот задача, которую поставил перед собой Гегель. Решая ее, он создал грандиозную философскую систему, в которой весь мир был сведен к логической формуле, к голой схеме, стал, по выражению Н. А. Бердяева, «тенью тени». Однако гегельянский панлогизм, считают славянофилы, не мог «удовлетворить внутреннему требованию действительности, которое лежит в душе человека» [Бердяев 1991, 36]. Ведь человек не может жить «на плане», он ищет чего-то более осязаемого, чем логическая формула и чего-то более содержательного, чем тень. Поэтому «чувство недовольства и безотрадной пустоты легло на сердце людей» [Киреевский 1998, 268] Запада.

Европейская мысль, двигаясь по пути рационализма, взошла на пик гегельянства. Казалось, что с этой вершины должен открыться прекрасный вид на цветущую долину, где всякий жаждущий истины утолит свою жажду. На самом деле оттуда оказалась видна лишь унылая безжизненная пустыня. Дорога рационализма завела в тупик, дальше идти по ней некуда. Стала очевидна «полная несостоятельность гегельянства, силившегося создать мир без субстрата» [Бердяев 1991, 34], — пишет А.С. Хомяков.

В поисках выхода некоторые европейские мыслители бросились в противоположную гегельянству крайность — в материализм. Они надеялись найти недостающий субстрат мирового развития в материи. Но материализм мог удовлетворить лишь поверхностные умы, его знамя поднимали скорее под влиянием политических страстей, чем философских размышлений. Беспристрастный анализ, считает Хомяков, легко обнаруживает несостоятельность материализма.

«Ничего не существует, кроме движущейся материи» — утверждают материалисты, но при этом избегают давать термину «материя» четкое определение. Если дать его, то обнаружится роковое для материализма противоречие. Понятие материи (вещества) предполагает свойства измеримости, делимости, ощутимости — все это его необходимые предикаты, без них оно «мыслимо быть не может». Признавая материю бесконечным субстратом всего мироздания, материалисты приписывают ей прямо противоположные свойства. Они утверждают, что она бесконечна. Но это значит — неизмерима (ибо нельзя измерить бесконечное), неделима (ибо нельзя разделить бесконечное), неощутима (ибо бесконеч-

ное не может быть дано ни в каком чувственном восприятии). Материалисты приписывают понятию материи предикаты, прямо противоположные его содержанию. Что же получается в результате? Бессмыслица. Сказать, что «вещество есть бесконечный субстрат всего сущего», считает А. С. Хомяков, так же бессмысленно, как сказать «круглый квадрат, зеленый звук, громкий пуд или что-нибудь в том же роде. Это звуки, а не слова, это потрясения глотки, а не мысли, или, как говорит Шеллинг, это мысль, при которой ничто не мыслится». «Материализм, подвергнутый испытанию логики, обращается в бессмысленный звук» [Хомяков, I, 306]. Он не в силах вывести западную философию из кризиса, потому что опирается на «смутный и чувственный образ», а не на логически выверенное понятие и, следовательно, является скорее верованием или суммой обыденных представлений, чем философской системой.

Бессмысленно пытаться обойти тупик рационализма по непроходимым тропинкам материалистического учения. Необходимо изменить само направление пути. Нужно отказаться от «отвлеченно-рационального способа мышления», возобладавшего на Западе. Этот способ мышления обречен на неполноту, односторонность, поскольку абсолютизирует лишь одну из познавательных сил человека — его рассудок.

Но существует и иной, лучший «способ мышления», основывающийся на целостном единстве всех познавательных сил. Первоначально он был достоянием всей христианской цивилизации, но после развития рационализма на Западе, сохранился только на православном Востоке. Из-за завоевания Византии турками он не смог до конца раскрыться во «внешней» образованности (т. е. в научной и философской мысли), но сохранился в традиции православного подвижничества и теперь способен вывести европейскую культуру из тупика рационализма. Нужно лишь выразить его на языке современности и тем самым раскрыть духовные богатства «дремлющего Востока».

В этом контексте создание новой, христианской философии, основанной на православных началах, приобретало важнейшее значение. Киреевский считал, что главный вопрос, который она призвана разрешить — это вопрос о вере и разуме.

Термин «христианская философия», известный и во времена Жуковского и Киреевского, функционировал в основном в схола-

стической, неотомистской традиции. В ней вера и знание являются двумя автономиями, заключившими между собой взаимовыгодную унию, союз. Между ними — демаркационная линия, которую нельзя нарушать. Сферы влияния строго определены. Разуму принадлежит все, что относится к естественному порядку вещей, вере — то, что к сверхъестественному. Отношения между ними могут быть лишь внешними, как между двумя государствами. Они доверяют друг другу, но все время ожидают подвоха, все время настороже. Конечно, с точки зрения теологии разум должен быть слугою веры, но для этого его нужно держать в узде. Христианская философия — это и есть искусство «подчинить разум вере как в том, что не превышает способностей естественного разума, так и в том, что для него недостижимо» [Жильсон, 157].

Этот предложенный схоластами путь не казался Киреевскому ни удовлетворительным, ни согласным с церковным Преданием. «...К высшей истине римские богословы и римские философы обратились не прямо лицом, <но> <с> <помощь>ю одного рассудка» [Руло, 242], — пишет он. Для Киреевского христианская философия (или, как он говорил, верующее любомудрие) — это не процедура согласования понятий разума с понятиями веры, а мышление, осуществляемое верующим разумом:

> Но в том-то и заключается главное отличие православного мышления, что оно ищет не отдельные понятия устроить сообразно требованиям веры, но самый разум поднять выше своего обыкновенного уровня — стремится самый источник разумения, самый способ мышления возвысить до сочувственного согласия с верою [Киреевский 1998, 340].

Речь идет о преображении, изменении разума, о том, что апостол Павел называет «обновлением ума» (Рим. 12, 2; Еф. 4, 23).

Основной гносеологический постулат Киреевского таков: истина доступна лишь цельности человека. Цельностью же он называет

> то внутреннее средоточие бытия, где разум и воля, и чувство, и совесть, и прекрасное, и истинное, и удивительное, и желанное, и справедливое, и милосердное, и весь объем ума сливается в одно живое единство, и таким образом восстановляется существенная личность человека в ее первозданной неделимости [Киреевский, I, 275].

Цельность — это то состояние человека, когда он находит в себе «средоточие бытия», в котором соединяются все его потенции. Это средоточие не равняется какой-то одной из них или их сумме, это «корень», из которого они исходят, та самая неуловимая, несравнимая, «бесподобная» уникальность человека, которую и можно назвать личностью. И лишь она одна самоценна. «Ибо существенного в мире есть только разумно-свободная личность. Она одна имеет самобытное значение. Все остальное имеет значение только относительное» [Киреевский, I, 274].

Цельность необходима для познания истины. Что же такое истина? Истина для Киреевского — это не «что», а «Кто»; и познается Она не отвлеченно-логически, а бытийно. Киреевский подчеркивает, что сущность религиозного опыта заключается именно в этом личном отношении Бога и человека.

> Весьма во многих системах рациональной философии видим мы, что догматы о единстве Божества, о Его всемогуществе, о Его премудрости, о Его духовности и вездесущии, даже о Его троичности, — возможны и доступны уму неверующему. Он может даже допустить и объяснить все чудеса, принимаемые верою, подводя их под какую-нибудь особую формулу. Но все это не имеет религиозного значения, только потому, что рациональному мышлению невместимо сознание о живой личности Божества и о Ее живых отношениях к личности человека [Киреевский, I, 274].

Киреевский свидетельствует о том, что церковный опыт принципиально персоналистичен **[XXV]**. Человек становится личностью в предстоянии Личному Богу — такова в кратком виде суть онтологии, антропологии и гносеологии Киреевского. В обыкновенном положении человека как бы и нет: он распадается на хаос своих состояний. В устремлении к Богу цельность человека восстанавливается, он вырастает в полноту своего бытия, начинает быть, «ибо человек — это его вера» [Киреевский, I, 276]. Только как личность человек может встретиться с Богом, ибо «только существенное может прикасаться существенному», а «существенного в мире есть только разумно-свободная личность». Именно поэтому живой опыт веры неуловим для рационализма: «для рационального мышления живая личность разлагается на отвлеченные законы саморазвития, или является произведением посторонних начал, и в обоих случаях теряет свой настоящий смысл» [Киреевский, I, 274].

Для Киреевского вера имеет не только гносеологическое, но еще и онтологическое измерение, и если кратко сформулировать его мысль, то он хочет сказать, что вера — это встреча человека с Богом. «Сознание об отношении живой Божественной личности к личности человеческой служит основанием для веры, или, правильнее, вера есть то самое сознание, более или менее ясное, более или менее непосредственное» [Киреевский, I, 274–275].

Каково же тогда назначение христианской философии, верующего любомудрия? Она призвана быть «общим итогом и общим основанием всех наук и проводником мысли между ними и верою» [Киреевский 1998, 344]. Но строиться она должна верующим разумом, т. е. разумом, проникнутым верой. Сознание того, что истина доступна лишь цельности личности, «постоянно возвышает самый образ мышления человека; смиряя его рассудочное самомнение, он не стесняет свободы естественных законов его разума; напротив, укрепляет его самобытность и вместе с тем добровольно подчиняет его вере» [Киреевский 1998, 341]. Поскольку не у каждого человека может быть яркий и непосредственный опыт веры, тем большее значение приобретают свидетельства Святых Отцов.

> Указания Св<ятых> Отцев примет верующее любомудрие за первые данные для своего разумения, тем более, что указания эти не могут быть отгаданы отвлеченным мышлением. Ибо истины, ими выражаемые, были добыты ими из внутреннего непосредственного опыта и передаются нам не как логический вывод, который и наш разум мог бы сделать, но как известия очевидца о стране, в которой он был [Киреевский, I, 278].

Ведение Истины есть следствие подвига, цельной, святой жизни. Поэтому искать истинного, питающего мысль, богомыслия следует там, где думаешь встретить вместе и чистую цельную жизнь, которая ручается за цельность разума, считает Киреевский.

В антропологии Киреевского 1840-х годов можно, вероятно, найти разнообразные влияния, но совершенно неправильно рассматривать ее всего лишь как метаморфозу романтизма. Только М. О. Гершензон, умевший, по выражению В. И. Сахарова, «упрощать мешавшую ему сложность мировоззрения» своих героев, мог написать, что в ходе умозаключений Киреевского Христос и христианство являются случайным звеном, которое можно безболезненно убрать. На самом деле это не так. Православие — не одеж-

да, а плоть мысли Киреевского. Все изложенное выше его учение является просто транскрипцией духовного опыта православного подвижничества, с которым Киреевский познакомился в Оптиной пустыни и в чтении святоотеческой литературы **[XXVI]**. Открытие этого опыта для широких кругов образованного общества произошло уже в XX веке (связано оно было прежде всего с исследованиями жизни и творчества св. Григория Паламы и св. Симеона Нового Богослова), и наброски Киреевского были первым опытом его философского выговаривания. Традиция эта «определяет главную цель человеческой жизни как *θέωσις*» (обожение) [Флоровский 1998, 386–387] — единение с Богом не по сущности, а по благодати. «Отцы размышляли в терминах персонализма и говорили о тайне *личного* единения, — поясняет протоиерей Георгий Флоровский. — *Обожение означает личную встречу*» [Флоровский 1998, 387].

Именно здесь нужно искать истоки персонализма Киреевского. Его понятие цельности — это перевод на философский язык основной цели православной аскетики — задачи «собрать себя из рассеянности, из дурной множественности — в единство» [Хоружий, 24], или, по выражению св. Макария Великого, «собрать в любовь ко Господу рассеянное по всей земле сердце» [Хоружий, 24]. Именно это объясняет, почему персонализм Киреевского — онтологический, почему вера у него приобретает не психологические (как у сентименталистов и романтиков — Шлейермахера, например), а онтологические черты.

С этим же связана и еще одна особенность антропологии Киреевского — динамизм. Он указывает на то, что истины верующего разума, живые истины, в отличие от истин внешнего разума, «могут гореть и погаснуть». Просвещение духовное «приобретается по мере внутреннего стремления к нравственной высоте и цельности и исчезает вместе с этим стремлением, оставляя в уме одну наружность своей формы. Его можно погасить в себе, если не поддерживать постоянно того огня, которым оно загорелось» [Киреевский 2002, 270]. Вера является сферой свободы. Истина принимается тут не силой логической принудительности, как во «внешнем знании», но опытом личной встречи. Истины логические, как позже отмечал Ю. Ф. Самарин, «навязываются сознанию, а сознание вынуждается принимать их, покоряться им (таковы выводы матема-

тические — идеал научной истины)», истины же духовные познаются свободным исканием человека. Угасает это искание — угасает и знание истины. Истины логические обладают общеобязательно-принудительной, но безличной силой. Истины духовные даются в личном опыте и принимаются (или не принимаются) свободным произволением человека. Для традиции православного подвижничества также характерно подчеркивание свободы. Она видит человека поставленным в такую бытийственную ситуацию, которая постоянно требует от него выбора. Путь спасения осуществляется соработничеством Божественной благодати и человеческого произволения. «У человека два крыла, чтобы возлетать к Богу — свобода и благодать», — говорит св. Максим Исповедник. Таким образом, и персонализм, и онтологизм, и динамизм — характерные черты антропологии Киреевского — сформировались под непосредственным влиянием православного духовного предания **[XXVII]**.

Под его же воздействием эти черты появились и в историософии Киреевского. Постепенно она освобождается от имманентизма, привитого ей немецким идеализмом. В ранних статьях подход Киреевского к истории был органическим. Расцвет народа связан с развитием его «внутренней силы», упадок — с ее истощением, считал он. В таком случае история оказывалась сферой необходимости. Народы в ней сменяют друг друга на поприще мировой образованности, совершая неизбежно каждый свой круг возрастания и упадка. Эта схема, по выражению Г. В. Флоровского, построена без учета реальности Церкви. Историософия позднего Киреевского, напротив, экклезиоцентрична. Как и в ранних статьях, он, вслед за Ф. Гизо, признает наличие особых «начал», которые сформировали историческое бытие Европы, но считает, что они не определили ее путь с фаталистической необходимостью.

Не сам по себе рационализм, унаследованный Европой от Рима, отравил Запад. Первоначально он был «законной особенностью» Западной Церкви. Свои особенности имели и другие Поместные Церкви, но это не приводило к губительным последствиям, ибо «частные ереси», которые на основании этих особенностей возникали, «уничтожались единомыслием Церкви вселенской», «Господь спасал Свои Церкви единодушием всего православного мира» [Киреевский 1998, 275]. Но когда Римская Церковь отпала от Православного единства, она, «оставленная на произвол своих от-

дельных сил, своего отдельного разумения ... не могла...удержать учения Христа в настоящей чистоте его».

Произвольное отпадение Рима от Вселенского Православия, бывшее свободным нравственным выбором — ничем не детерминированным, имеющим только «основание и возможность» [Киреевский 1998, 332], но никак не причину, в частных особенностях западной цивилизации, — в этом Киреевский видит начало и причину болезней Запада. История определяется в конечном итоге выбором, поступком, а не «началами» и их «развитием». История видится ему теперь как пространство свободы, в котором человек принимает ответственные решения, и именно от этих решений зависит ее ход.

> Ибо нет сомнения, что все действия и стремления частных людей и народов подчиняются невидимому, едва слышному, часто совсем незаметному течению общего нравственного порядка вещей, увлекающему за собой всякую общую и частную деятельность. Но этот общий порядок составляется из совокупности частных воль. Есть минуты, есть положения, когда ход вещей стоит, так сказать, на перевесе и одно движение воли решает то или другое направление [Киреевский 1998, 333].

Такой критической минутой был момент отделения Запада от Вселенского Православия, когда судьба Европы зависела от одного из пап; момент Реформации, когда Лютер мог, не создавая своего религиозного общества, вернуться к православному Востоку. Будущая судьба России тоже не предрешена и тоже «стоит на перевесе», она созидается здесь и сейчас и также зависит от «движения воли», от перемены, которая должна произойти в отечественной образованности.

Под такой переменой Киреевский понимал не частные социально-политические преобразования; реформы ради реформ не привлекали его. Более того, он страшился, «что какое-нибудь преждевременное и самолюбивое переобразование испортит дело самородного развития» [Киреевский, II, 252] России[107]. Необходимы пе-

[107] Поэтому он считал преждевременным и нецелесообразным поднимать вопрос об освобождении крестьян. Когда в 1849 г. М. В. Киреевская хотела освободить своих крепостных, он вместе с братом Петром решительно отсоветовал ей, указывая на то, что крестьянам лучше быть под ее властью, чем под властью чиновников.

ремены, которые привели бы к тому, чтобы «русский православный дух, — истинной христианской веры, — воплотился в русскую общественную и семейную жизнь». И это, считал Киреевский, должно вот-вот произойти. «...Я... думаю, или сказать откровенно, убежден вполне, что не пройдет десяти или много пятнадцати лет, как направление умов у нас должно измениться совершенно. <...> Вместо Немецкого рационального, переобразовательного духа, дух Православно-Русский проникнет все наши убеждения и действия», — писал он А. И. Кошелеву [Киреевский, II, 253]. И вряд ли в этих словах звучит романтический утопизм[108], скорее христианские надежда и вера: «На все, что совершается у нас, я смотрю с тою уверенностию, что Провидение во всем ведет нас к лучшему, утешая ли или наказывая, как Свой народ, избранный Им особенно, чтобы быть орудием Его высших судеб».

## Глава 9. Отношения И. В. Киреевского со вдовой и детьми В. А. Жуковского 1852–1856 гг.

Своеобразным эпилогом к истории отношений Жуковского и Киреевского стало общение Киреевского с вдовой поэта, приехавшей в Россию через год после его смерти.

Жуковский заболел 1 (13) апреля, во вторник Светлой седмицы 1852 г. К Фомину воскресенью болезнь настолько усилилась, что он уже не мог покидать постели. Его мучили приступы «подагрической лихорадки». Окружающие, тем не менее, чувствовали, что поэт «страдает более нравственно, чем телесно» [Рейтерн, л. 1 об.]. Жуковский терзался неотступным беспокойством о жене и детях, которых он оставлял материально необеспеченными.

---

[108] Впрочем, верно и то, что историческое зрение не было у Киреевского изощрено. Киреевский не видел темных туч, застилавших горизонт России и не чувствовал приближения грозы. Может быть, тревожные предчувствия появились бы у него, если бы он дожил до эпохи реформ. В таких предчувствиях закончил свой земной путь святитель Филарет (Дроздов). 11 мая 1859 г. он писал старцу Макарию: «Православная Церковь, всегда воинствующая на земли, многие века в Отечестве нашем покровительствуемая, ныне, по грехам нашим, приближается к тому, чтобы вновь явиться гонимою» [Филарет (Дроздов) — Макарию (Иванову), л. 2–2 об.]. Н. П. Киреевская вспоминала, что митрополит Филарет говорил: «Мы стоим на огнедышащей горе, — страшное время» [Киреевская — Савве (Тихомирову), л. 21].

Протоиерей Иоанн Базаров, приехавший к Жуковскому для исповеди и причащения, вспоминал:

> 9/21 апреля, в среду, после исповеди детей, я являюсь к нему, чтобы приготовить его к принятию Св. Тайн. Он встретил меня словами: «Вчера меня мучила мысль: как чудовище, не хочет отойти от моей кровати; точно дубиной разбивает душу. Это — дьявольское искушение, idée fixe, которая нас сводит с ума, — мысль: что будет с детьми моими, с женою моею после меня!» Я напомнил ему веру в Промысл Божий, милость к нему государя, его заслуги престолу и отечеству. «Да, — отвечал он, — это убеждение есть». Слезы докончили его исповедь. «Жизнь, все жизнь, — продолжал он как бы про себя, — исполненная пустоты». Наконец я ввел к нему детей его. Он вместе с ними прочитал Молитву Господню и исповедание перед причащением. Причастились дети, принял и он причащение. Тотчас же в нем заметна стала перемена. Он умилился, подозвал детей и сквозь слезы стал говорить им: «Дети мои, дети! Вот Бог был с нами! Он Сам пришел к нам! Он в нас теперь! радуйтесь, мои милые!» Он очень был встревожен умилением; я поспешил его оставить; затем он уснул спокойно [Жуковский в воспоминаниях, 452–453].

Позднее Жуковский говорил своей жене, что во время причащения он увидел Самого Христа, стоящего около детей, явившегося ему телесно. С этого момента тоска и беспокойство оставили его. Вера в Промысл Божий проникла не только ум, но и сердце. До самого своего конца поэт был мирен и спокоен. «Редко можно встретить подобного человека, который бы так безбоязненно смотрел в глаза смерти, как смотрел на нее наш поэт-христианин и христианин-философ Жуковский» [Жуковский в воспоминаниях, 454–455].

Жуковский скончался в ночь с пятницы на субботу второй недели по Пасхе, и на первой заупокойной службе над ним звучали пасхальные песнопения. Вот как описывает ее протоиерей Иоанн Базаров:

> Мы начали литию. Продолжение пасхального попразднства как нельзя лучше шло к настоящему случаю; и когда я, стоя лицом к лицу умершего, возгласил: «Христос воскресе из мертвых, смертию смерть поправ и сущим во гробех живот даровав», — то мне казалось, что он сам еще внимает сему торжественному гимну сквозь охладевшие черты еще живого выражением лица своего.

Признаюсь, никогда еще и мне самому не доводилось чувствовать всю великость истины, заключавшейся в этой торжественной песни воскресения, как в эту минуту, над бренным остатком человека, которого душа была глубоко проникнута живою верою во Иисуса Христа!.. [Жуковский в воспоминаниях, 454]

Жуковский был похоронен в понедельник 14 (26) апреля на загородном кладбище в Бадене. Здесь тело его находилось три месяца, после чего было перевезено в Россию и погребено в Александро-Невской Лавре в Санкт-Петербурге. Вдова Жуковского поставила на месте могилы своего мужа в Бадене памятник с надписями, выбранными по совету протоиерея Иоанна Базарова. Протоиерей Иоанн сообщал, несколько лет спустя, что памятник

состоит из большого камня, покрывающего собою всю могилу. На передней стороне его изображено: Блажени чистии сердцем, яко тии Бога узрят; с правой стороны высечено: здесь покоился прах Василия Андреевича Жуковского с 12/24 апр. по 16/28 июля 1852-го года. С боковой стороны находятся известные стихи Жуковского:

О милых спутниках, которые сей свет
Своим присутствием для нас животворили,
Не говори с тоской: Их нет!
Но с благодарностию — *были*!

Памятник этот до сих пор еще существует в Бадене, но к сожалению от времени и непогод так почернел и покрылся мохом, что с трудом можно разобрать находящиеся на нем надписи [Жуковская — Базарову, л. 8 об.].

Несомненно, что стих из Евангелия от Матфея о чистых сердцем, которые Бога узрят (Мф. 5, 8), был выбран, чтобы напомнить о предсмертном явлении Жуковскому Христа.

После смерти своего мужа Е. А. Жуковская имела твердое намерение переехать в Россию для воспитания детей: она хотела, чтобы дети великого русского поэта воспитывались на его родине. Осуществлению этого намерения препятствовало здоровье. Врачи запрещали ей менять климат и предупреждали, что переезд в Россию для нее смертельно опасен. После безуспешных попыток подлечиться Жуковская решила более не откладывать поездку. «Я должна пожертвовать и моим здоровьем, и даже жизнию, если того требует благо детей моих» [Жуковская — Базарову, л. 3 об.], —

писала она, сообщая протоиерею Иоанну Базарову об этом решении:

> Врачи говорят, что вскорости нельзя ожидать поправления, так как болезнь моя слишком укоренилась; они думают, что климат в России мне будет очень вреден; но я не посмотрю ни на их мнение, ни на мои страдания, и как только откроется навигация, отправлюсь отсюда в Петербург и оттуда в Москву. — Вы знаете, что я все должна принести в жертву будущности детей моих, и как у меня нет средств оставаться здесь дальше и лечиться, то я еду, испрашивая на то у Бога *Его* помощи и слагая с себя всякую ответственность за последствия.
>
> Я так охотно еду в Россию, так сильно стремится мое сердце возвратить наконец *отечество* моим детям, у которых теперь нет более *отца*, но жалкое состояние моего здоровья невыразимо затрудняет исполнение этого столь желательного и столь необходимого предприятия [Жуковская — Базарову, л. 10].

Прежде чем отправиться в Россию Е. А. Жуковская осуществила еще одно свое давнее намерение — приняла православие. Присоединение жены к Православной Церкви было мечтой Жуковского. Еще в конце 1840-х годов Елизавета Алексеевна разочаровалась в лютеранстве и колебалась между принятием католической или православной веры.

Жуковский с замиранием сердца следил за ее духовными поисками, но не считал себя в праве оказывать какое-либо давление: «в дела веры никто со стороны мешаться не должен: здесь все должно происходить без посредника между Богом и душою» [Жуковский — Базарову, 91], — считал он. Тем не менее 15 июля 1851 г. поэт пригласил протоиерея Иоанна Базарова приехать и провести, если Елизавета Алексеевна захочет, несколько бесед с женой, объясняя ей различие между католичеством и православием. Жуковский рассчитывал таким образом сделать ее выбор более осознанным.

После смерти мужа решение Елизаветы Алексеевны вступить в Православную Церковь стало бесповоротным. Готовясь к этому шагу, в течение лета 1852 г. она читала православный катехизис, другую духовную литературу, активно переписывалась с Базаровым.

Присоединение ее к православию произошло 26 сентября (8 октября) 1852 г. в Висбадене. Чин присоединения совершил протои-

ерей Иоанн Базаров, а восприемником был воспитанник В. А. Жуковского великий князь цесаревич Александр Николаевич. В течение последующих месяцев к Жуковской во Франкфурт-на-Майне каждую субботу приезжал из Висбадена протоиерей Иоанн Янышев для занятий русским языком и Законом Божиим (см. [Жуковская — Базарову]).

В июне 1853 г. Е. А. Жуковская выехала из Германии. Она отправилась на пароходе из Штеттина в Петербург, а оттуда — в Москву. Поселившись в Москве, Жуковская познакомилась и подружилась с Киреевскими. Как видно из дневника И. В. Киреевского 1853–1854 гг., в это время он каждую неделю по нескольку раз навещал Жуковскую. Так, 11 сентября 1853 г. он вместе с ней и ее детьми осматривал храм Василия Блаженного, 7 октября 1853 г. представлял ее с детьми митрополиту Филарету (Дроздову) [Das Tagebuch, 181, 185][109].

Благодаря И. В. Киреевскому Е. А. Жуковской удалось подыскать хорошего домашнего учителя для детей. Им стал К. К. Зедергольм — сын лютеранского пастора, в августе 1853 г. принявший православие в скиту Оптиной пустыни. Его восприемником при присоединении к Православной Церкви был старец Макарий (Иванов), с которым Зедергольм сблизился через И. В. Киреевского. 18 августа 1853 г. Киреевский записал в своем дневнике:

> З<едергольм> возвратился из Оптина уже не Карлом, но Константином и в состоянии блаженства. Он говорит, что скит показался ему земным раем. Два раза говорил он, что жизнь монашеская показалась ему самою благополучною. Он проникнут чувством благодарности за любовь, которую нашел там. Я почувствовал там в первый раз, говорит он, что у меня есть семья [Das Tagebuch, 177].

Зедергольм на всю жизнь сохранил благодарную память о Киреевском и любил рассказывать, что философ-славянофил «был весь душа и любовь» [Зедергольм 2003, 37]. С 1854 г. К. К. Зедергольм учил детей Е. А. Жуковской русскому и немецкому язы-

[109] Е. А. Жуковская сблизилась не только с Иваном Васильевичем, но и с другими членами семейства Киреевских. Так, в конце лета 1853 г. около месяца в ее доме гостила М. В. Киреевская, приехавшая в Москву, чтобы помогать протоиерею Сергию Терновскому в составлении сборника бесед на катехизис (см. [Киреевская — Елагиной, л. 7 об.]).

ку, истории, географии, арифметике [Жуковская — Базарову, л. 13–13 об.][110].

Елизавета Алексеевна рассказывала Киреевскому о последних днях жизни Жуковского (в том числе и о предсмертном явлении ему Христа), о его последних сочинениях и замыслах. Именно тогда Киреевский познакомился с «лебединой песнью» первого русского романтика — поэмой «Странствующий жид»[111]. Внешняя канва ее сюжета показалась ему странной: средневековую легенду об Агасфере Киреевский (как и А. П. Елагина [УС, 87]) считал нелепой. Но внутренняя канва произведения — история того, как «благодать мало-помалу проникает в душу, оттолкнувшую ее сначала» [Das Tagebuch, 181], — вызвала у Киреевского полное сочувствие. Главный герой поэмы, по его мнению, «представляет человека вообще, обращающегося к Богу», и «состояние души его представляет, кажется, личное, собственное состояние души его поэта» [Das Tagebuch, 181].

Киреевский участвовал в комиссии, которая была образована для выбора надгробного памятника Жуковскому на его могиле в Александро-Невской Лавре и надписей на нем. В конце концов было решено сделать его «точной копией памятника, находящегося в Киеве, над могилой Ярослава» [Киреевский —Жуковской, л. 2] **[XXVIII]**. Среди прочих

---

[110]Уже после смерти Е. А. Жуковской К. К. Зедергольм некоторое время поддерживал переписку со своими воспитанниками. В январе 1857 г. он писал Павлу Жуковскому: «Благодарю Вас за известия о кончине Вашей незабвенной матушки: так хорошо, так спокойно умереть, как она умерла, можно только проживши так, как она жила.

Все Киреевские часто и с любовию вспоминают про Вас, кланяются Вам и Саше, и поздравляют Вас с Новым годом и с днем Вашего рождения. — Скажу Вам еще, что мне, как учителю русской грамматики, и как Вашему бывшему учителю было особенно приятно прочесть письмо Ваше. Видно, что Вы все более и более совершенствуетесь в русском языке, и очень скоро нельзя будет и узнать, что Вы до девятого года прожили не в России» [Зедергольм — Жуковскому, л. 1–1об.].

[111]Рукопись «Странствующего жида» находилась среди посмертных бумаг Жуковского. Ее упоминает, перечисляя оставшиеся от поэта неопубликованные рукописи Хр. Рейтерн в письме П. А. Плетневу [Рейтерн, л. 5об.], а также Е. А. Жуковская в письмах Базарову [Жуковская — Базарову, л. 3]. В семье А. П. Елагиной с рукописи «Странствующего жида» были сделаны два списка — один рукою самой Авдотьи Петровны [СЖ1], другой — рукою М. В. Киреевской [СЖ2].

изречений из Св. Писания (Мф. 18, 4; 1Кор. 13, 12; Ин. 14, 31) на памятнике было помещено и уже известное нам изречение Ин. 14, 21.

Живя в России, Е. А. Жуковская часто страдала от тяжелых болезней. Уже в 1854 г. она предчувствовала свою скорую кончину.

> Я постоянно лежу, сидеть у меня нет сил, и я страдаю невыразимо. <...> Лучшие врачи в г. Москве употребляют все усилия помочь мне, но до сих пор нет еще улучшения. Мне кажется, что такое состояние не может долго продлиться, и я молю Бога, чтобы пребыло над нами Его милосердие, и Его промыслу предаю детей моих [Жуковская — Базарову, л. 14].

Е. А. Жуковская скончалась 27 ноября 1856 г., а за пять месяцев до этого умер И. В. Киреевский. Смерть его была неожиданной. Считается, что Киреевский скончался от холеры, которой заразился в Петербурге, куда приехал к своему старшему сыну, учившемуся в Александровском Лицее, Но обстоятельства, изложенные Н. П. Киреевской в письме С. П. Шевыреву, скорее указывают на смерть от желудочного кровотечения (может быть, от прорвавшейся язвы желудка — на страницах своего дневника Киреевский не раз жалуется на желудочные боли). В этом письме Наталья Петровна подробно описывает кончину своего супруга:

> Ваши оба письма, Ваше дружеское, искреннее участие, душевно уважаемый Степан Петрович, дало мне утешение в 40-й день кончины друга нашего, в Оптине. Там я получила Ваши письма и разделила чувство моего утешения со св. старцем о. Макарием, который передает Вам св. благословение.
>
> Да, Степан Петрович, ужасно мое несчастие, ужасно оно и для детей-сирот. — И ужасна внезапность его. — Но, не смею и не желаю роптать; чувствую, что ему — прекрасно. Его прекрасной душе отрадно! Но, моя совершенно осиротела. В его любви заключалось все мое земное блаженство. Наши духовные занятия были вместе, мы, так сказать, возрастали и душою, и духом вместе... а теперь. — Нет, говорить не могу. Ваша душа поймет и без моих слов, глубокое сиротство моей, и неисцельную рану сердца... Кажется, Вы одни знали наше счастье. — Прочие его не понимали, а подобного в супружестве быть не могло. И сердечно, и душевно, и духовно мы были счастливы совершенно. Было нам и много горя в жизни, и тесноты, но, слава Богу! что не от нас самих.
>
> Ванюша поехал в Петербург во время экзаменов сына Васи для определения его на службу. Много было ему грусти и забот по об-

стоятельствам казенным, и много утешения от милого нашего сына. Очень грустил он в письмах своих, что медленность в решении об определении сына, — его удерживает в Петербурге. Последнее письмо его было от 10-го июля и кончил он его в 4-м часу утра 11-го числа. 11-го поутру, он был у Титова и от него у полковника Соболевского, чтобы с ним поговорить о сыне. Возвратился домой к 3-м часам по полудни, весело говорил с Васей, и спросил теплый сюртук, говоря, что не совсем хорошо себя чувствует. Приказал принести себе супу и лег, как всегда, отдохнуть. Пролежав минут 20-ть, он почувствовал боль в желудке. Все упрашивали его принять лекарство, которое было с ним в запасе, сперва он не хотел, думая, что так пройдет боль, потом послали человека в Аптеку за минд.<альным> маслом, чтобы сделать микстуру, которая обыкновенно ему помогала. Но в это время у него сделались судороги в ногах. Вася тер ему ноги, — а когда возвратились из Аптеки, он сказал, что уже этого лекарства не нужно. Вася побежал за доктором, в трех местах не нашел ни одного, обещали, что в 7-м часу приедет домой доктор. Он прибежал к отцу, и отец послал его за священником. Вася привез Сидонского из Казанского Собора. Ваня исповедовался и сообщился Святых Христовых Тайн — как искрений христианин! Слава милосердию Божию!

Явился доктор, пришли друзья Гр.<аф> Комаровский и Веневитинов, — они оба почти не отходили от него. Ах! что за дивные люди! Воздай им Бог утешением! Все делали, чтобы удержать друга в жизни земной, — но Бог судил ему небесную жизнь, блаженство — за любовь его и правду, и взял его в 3-м часу утра 12-го июня во вторник.

Он в Оптине, возле могилы св. старца о. Леонида. Ежедневная молитва о нем, любовь и благословение старцев окружают его! Верно, и друзья приедут к нему и вспомнят меня! Вспомнят сирот! [Киреевская — Шевыреву, л. 19–21]

Таким образом, хотя Киреевский скончался скоропостижно, но последние часы его жизни, как и у Жуковского, были освящены таинством причащения. На кресте, установленном на могиле И. В. Киреевского в Оптиной пустыни, по благословению старца Макария были высечены слова, которые, как и слова, высеченные на могиле Жуковского, можно считать подведением итога его религиозного пути: «Премудрость возлюбих и поискав от юности моея... Познав же, яко не инако одержу, аще не Господь даст, приидох ко Господу» [Киреевский, I, 82].

# Часть 2. Религиозные искания В. А. Жуковского и И. В. Киреевского

Романтизм поставил в центр своего внимания принципиально религиозную тему — стремление человека к бесконечному. Это стремление — основа всякого религиозного чувства. Его можно назвать по-разному: фундаментальное стремление, реляция к Абсолютному, предельная заинтересованность, но суть его никто не выразил лучше, чем блаженный Августин: «Ты создал нас для Себя, и не знает покоя сердце наше, пока не успокоится в Тебе» — «fecisti nos ad te et inquietum est cor nostrum donec requiescat in te» [Августин 1997, 5, 388]. В этой фразе дана формула всякого религиозного искания. Человек ищет Бога, он может придавать религиозный смысл самым разным объектам, но сердце не успокоится, пока не найдет Бога. Движущая сила этих исканий есть некая тоска сердца, неразрешенная духовная драма, стремление соединить небесное и земное, или, иначе говоря, достичь спасения. Понять, откуда бралась эта тоска, в чем конфликт этой драмы у Киреевского и Жуковского и на каких путях они пытались достичь спасения в разные периоды своей жизни, и составляет задачу данной части нашего исследования.

Многократно отмечалось уже, что свою личную драму молодой Жуковский осмысляет в более широком контексте. Г. М. Фридлендер пишет:

> Свои радость и горе, сознание неизбежности и неотвратимости столкновения чувствующего и мыслящего человека с силами, более могучими, чем он сам, скорбное ощущение неизбежного крушения надежд на возможность личного счастья в окружавшем мире Жуковский поднял на высоту общечеловеческого переживания, сообщив им глубокий обобщающий смысл [Фридлендер, 11].

Это так. Только эти более могучие, чем он сам, силы, конечно, не были для Жуковского силами социальными или политическими. Его трагедия — это не трагедия «сына века», но трагедия человека

вообще. И более всего она выявляется в одной из главнейших категорий поэтики и мироощущения Жуковского — меланхолии.

И. Ю. Виницкий, который считает отношение к меланхолии стержнем мировоззренческой эволюции поэта, пишет: «Меланхолия всегда связывалась Жуковским с важнейшей для его нравственного сознания проблемой отношения к бренному земному миру» [Виницкий, 35].

И в самом деле, ощущение бренности, т. е. скоротечности мира у Жуковского было, несомненно, очень острым. Оно так или иначе присутствует в большей части его стихотворений 1800–1810-х годов **[XXIX]** — и не только благодаря успешному усвоению молодым поэтом элегической традиции (см. [Вацуро]). Он был вообще очень чуток к времени[1]. Даже чисто пространственные впечатления у него расшифровываются временным кодом. Пространственная отдаленность мгновенно наводит ум на отдаленность хронологическую. Так, 1 июля 1805 г. Жуковский был охвачен состоянием тоски, меланхолии, Sensucht'а. «Мне приятно было смотреть на отдаления, покрытые вечернею тенью, — записывает он в дневнике. — Эта неясность и отдаленность всегда имеет трогательное влияние на сердце: видишь, кажется, будущую судьбу свою неизвестную, но не совсем незнакомую» [ПСС, III, 545]. Получается, что виднеющиеся в вечерних сумерках «отдаления» «читаются» как близкое будущее, скрытое за легкой, почти прозрачной дымкой неизвестности. Тот же самый тип восприятия Ю. В. Манн обнаруживает при анализе стихотворения «Невыразимое» [Манн, 26–27].

Жуковский воспринимает время, если воспользоваться выражением Хайдеггера, в виде последовательности «теперь», каждое из которых снимает предыдущее. Он воспринимает его как фундаментальную характеристику здешнего бытия, как античный текучий всепоглощающий хронос.

Под гибельной сатурновой косою
Возможно ли нетленного искать?

Переживание этого есть как раз то, что в своей поздней статье Жуковский называет меланхолией, — «чувство, объемлющее ду-

[1] В своей статье о Г. С. Батенькове [Топоров] В. Н. Топоров показывает, какую роль в мировосприятии могут играть пространственные категории. Если приложить ту же мерку к Жуковскому, то можно обнаружить, что в его «хронотопе» заметно доминирует время.

шу при виде изменяемости и неверности благ житейских, чувство или предчувствие утраты невозвратимой и неизбежной» [ПСС, III, 243]. Земная жизнь погружена в поток, в котором настоящее отсутствует, а прошедшее и будущее сливаются в какую-то мечту, — и все это сочетается с острым ощущением бренности. А. П. Киреевская эту черту мироощущения Жуковского называет «непривязанностью к настоящему» [Парилова, Соймонов, 14].

Но подобное же восприятие времени было свойственно и самим Киреевским. И в их семье господствующим было чувство неверности житейских благ и страх перед затаившемся в будущем несчастии. «Во всей семье нашей господствующее, ежедневное чувство есть какое-то напряженное боязливое ожидание беды. С этим чувством счастие не уживается», — так писал И. В. Киреевский брату в 1830 г. Земной мир переживается им, как и Жуковским, как нечто непрочное, скоротечное: «В здешнем мире все так переменчиво, так нетвердо, так неуловимо-минутно...»

Но кроме мира «действительного», бренного существует и иной горизонт бытия — идеальное, или, иначе говоря, прекрасное. Завязка религиозной драмы Киреевского и Жуковского и состоит в вопросе: как это идеально прекрасное может существовать в потоке земного бренного существования? Поскольку и для того, и для другого идеальное заключается прежде всего в душе человеческой, он поворачивается и еще одной стороной: как жить душе в скоротечном мире? Может ли она найти остров посреди реки времени? В таком преломлении перед молодым Киреевским и Жуковским встает романтическая проблема двоемирия, и ответ на нее они ищут на схожих путях. Она осмысляется ими и через тему «счастия». Ниже мы попытаемся рассмотреть некоторые варианты ее решения, выразившиеся в таких художественно-семантических концептах, как «милое вместе», «деятельность», «мечта».

## Глава 1. «Милое вместе»: религиозно-этический идеал сентиментализма в жизни и творчестве В. А. Жуковского и И. В. Киреевского

«Устойчивым образом в его поэзии является образ покрывала, тончайшей пелены, отделяющей сущее от высокого Божественного начала, великой тайны бытия» [Канунова 1997, 64], — пишет

Ф. З. Канунова о Жуковском. Задернута покрывалом красота мира, пока она не проявится в красоте души человеческой. Но и красота души скрыта, неявлена. Душа должна быть чувствительной — для того, чтобы узнать свою тайну, обнаружить свою красоту.

Чувствительность понимается Жуковским как особая восприимчивость души, способность ее к интуиции — «быстрота, ясность ума, которых действие однако ж противно действию простого, методического размышления, живее, сильнее и прочнее» [ПСС, III, 546]. Противоположное чувствительности состояние — сон души, близкий «ничтожеству», ее окаменелость. Именно от этого предостерегал Жуковский И. В. Киреевского в одном из писем: «день за днем будет проходить и каждый день оставит на душе свой мертвительный слой, который со временем обратится в толстую кору, сквозь которую и душа, и талант, и сердце не будут в состоянии пробиться» [Лясковский, 25]. Чувствительность — это обнаженность души, ее легкая сообщительность, когда прекрасное лежит близко к поверхности.

Поддержание души в чувствительном состоянии— важнейшая духовно-практическая задача для Жуковского. Сам человек, в одиночку, этого сделать не может, ему нужны «согреватели души» [ПСС, III, 510], которые поддерживали бы в нем «энтузиазм». Это очень характерная черта Жуковского — убеждение в том, что только человек может образовать человека. Причину своей бездеятельности он видит в том, что был одинок, «я был один, всегда один!» [ПСС, III, 556]. Он убежден, что ему нужны «поверенные души», люди, «которые бы могли меня оживлять и ободрять в искании всего хорошего». Прекрасная душа не может жить иначе, как в малом кругу других прекрасных душ. Жуковский ищет этот круг везде, куда ни попадает — начиная Муратовым, кончая двором. «Он помешался на душевное и говорит с душами в Аничковском дворце, где души никогда и не водились» [Веселовский, 286], — язвил П. А. Вяземский.

Для того, чтобы душа могла раскрыться во всей полноте, нужны особенные благоприятные условия. Если их не будет — душа увянет, как побитый морозом цветок. Она может вырасти только в оазисе, спасающем ее среди пустыни бытия, и этот оазис — дружеский или семейный круг, petit cercle. Чтобы приютиться на земле, душе нужны «сочувственники». Их «малый круг» противопо-

ставляется остальному свету как убежище для чувствительного сердца. В своих стихах, статьях, в дневнике, в письмах Жуковский многократно рисует идеал этого круга.

Жуковского влечет к себе сентименталистская утопия жизни среди прекрасных душ и чувствительных сердец. Это и есть его quasi-религиозный идеал, рай, который он хочет иметь на земле. Этим идеалом он не желает жертвовать и поэзии. Его представление о назначении поэта в это время отличается от того, которое выдвигали, например, иенские романтики. «Блажен, кто может быть вполне поэтом! вполне, а не слишком! — пишет он в письме А.П. Киреевской. — Естьли слишком, то поэзия враг всякого *вместе* с людьми. Моя стоит на золотой середине, и слава Богу!» [РС 1883, № 9, 541].

На что чертог мне позлащенной?
Простой, укромный уголок,
В тени лесов уединенный,
Где бы свободно я дышал,
Всем милым сердцем окруженный
И лирой слух свой услаждал, —

Вот все — я больше не желаю,
В душе моей цветет *мой* рай [ПССиП, I, 58].

Главный персонаж романтизма — поэт — не может быть вместе с людьми: он нигде не чувствует себя дома, потому что его поэзия не принадлежит земному миру, а связывает его с бесконечным. Для Жуковского, напротив, вселенная, рай умещаются в его душе. Ключ к ним — поэзия, дружество, семейственность, коротко говоря — «милое *вместе*, за которое бы все можно было отдать» [РС 1883, № 2, 452].

Перемены в отношении Жуковского к религии в молодые годы связаны с перипетиями исканий идеала «милого вместе», и очень долго именно религия занимала в них второй план, играла служебную роль, как бы «освящая» этот идеал.

Так, в 1805–1806 гг. Жуковский воспринимает религиозную веру в бессмертие как необходимую скрепу счастия. Семейный или дружеский круг — убежище посреди пустыни жизни. За стенами этого убежища можно было бы чувствовать себя спокойно, если бы они были крепки. Но еще не достигнув его, Жуковский сомневается в крепости этих стен. Он знает, что их точит червь времени

и смерти, им вечно угрожает разрушением несчастье: ведь «милые сердцу» не исключены из общего хода жизни — они, как и все на земле, подвластны закону времени и смерти и подвержены различным превратностям. На одном из заседаний Дружеского литературного общества Жуковский произнес речь «О счастии», в которой говорил о необходимости «очертить около себя круг, который бы житейские беды преступить не дерзали» [Лотман 1997, 688]. Но что может послужить линией для такого круга, чем можно победить несчастие? Отразить возможные беды можно только одним — верой в бессмертие. Другого способа нет, быть счастливым без веры невозможно — время и невзгоды разрушат это счастье. С верой они человеку не страшны.

> Кто может быть несчастлив, веря бессмертию? Что он теряет в жизни, которая сама ничто, которой потерею должно радоваться, потому что она приближает нас к нашей великой цели! Какая судьба! Бессмертие, вечное, радостное бытие, которого подобие находим здесь в духовных наслаждениях! <...> Ах, если бы это чувство укоренилось в душе моей! Как бы все несчастия были передо мною слабы! [ПСС, III, 551–552].

Вера в бессмертие есть прекраснейшее, возвышеннейшее чувство. Жуковский пишет А. И. Тургеневу 8 января 1806 г.:

> Так, брат, я понимаю и иногда чувствую, что ничто так не возвышенно, как иметь твердую, постоянную уверенность в бессмертии: это единственная цель наша. Как должна быть велика, чиста, непобедима та душа, в которой чувство бессмертия всегда живо и всегда присутственно! [ПСС, III, 510].

Получив религиозное измерение, «милое вместе» приобретает черты эсхатологического идеала. Сначала (в дневниковых записях 1805–1806 гг.) поэт связывает его неопределенно — с дружеским или, возможно, с будущим семейным кругом. Затем он накрепко связывается в его сознании с Машей Протасовой. Но следует заметить, что любовь его к ней складывается не по тем линиям, что любовные истории романтиков 1830–1840-х годов (Огарева, Герцена, Бакунина и др.).

Для них любовь делается явлением космического масштаба, и потому не вмещается в рамки обычной семейной жизни. Она разрывает их, ибо и весь мир — его время и пространство — не могут вместить ее. Любовь для них есть выражение Абсолюта, она окра-

шивается в мистико-гностические тона. «Те, которые сознают в себе отражение мысли Божественной, не должны видеть предела любви. Их любовь должна быть бесконечна, как любовь Бога к миру и мира к Богу, чудная, святая любовь» [Гершензон 1912, 341], — пишет Н. П. Огарев своей невесте незадолго до свадьбы.

Любовь Жуковского к Маше, хотя также на определенном этапе «начала принимать характер какого-то мистического поклонения» [ПСС, I, XXII], всегда сохраняла свой «камерный» масштаб, и Машу можно поставить рядом с Н. А. Захарьиной и Л. Д. Менделеевой лишь с большими оговорками. Мечта о жизни с «милым Ангелом Машей» неотрывна у Жуковского от мечты о жизни семейственной. Стать машиным мужем для него одновременно означает стать сыном Екатерины Афанасьевны, и последнее для него тоже важно[2].

«Вместе» с Машей приобретает ярко выраженные религиозно-эсхатологические очертания в 1814 г., когда Жуковский получает благословение И. В. Лопухина на брак с ней (см. выше, с. 34–35). Их брачный союз будет союзом трех, мечтает он:

> Пускай наш Творец, наш благотворитель, источник и хранитель нашего счастия, будет между нами третьим. С Ним и в Нем наше счастие будет невредимо. И жизнь, нарожденная в таком союзе, должна быть раем или верным к нему приготовлением [ПСС, III, 565].

Союз с Машей становится для Жуковского путем ко спасению, единственным средством найти прямую дорогу к «обетованному краю,

> Где вера не нужна, где места нет надежде,
> Где царство вечное одной любви святой, —

без Маши же «едва ли удастся получить пропускной билет» [РС 1883, № 2, 432] туда. «Могу ли не почитать ее средством, избранным от Промысла, дабы дать мне способ удостоиться гражданства в Божием граде» [ПСС, III, 566], — говорит он о Маше в письме

[2] Поэтому для Жуковского было возможно самопожертвование 1815 г., когда он согласился быть отцом Маше и братом Екатерине Афанасьевне, отказавшись от притязаний на брак с Машей, — ведь и таким способом можно было достичь «милого вместе».

12 — 2255

к А. П. Киреевской. Ведь счастие с Машей будет иметь решительное воздействие на его нравственность:

> То счастие, которое даст мне она, совсем должно меня преобразовать <...> Эта надежда некогда увидеть самого себя лучшим, восхитительна [ПСС, III, 565].
>
> <...> Спокойствие души, усовершенствование сердца, деятельность, мне свойственная, самая религия — все для меня в одном! Как же не желать его всеми силами души! Что иное может мне быть заменою [ПСС, III, 568].

«Вместе» с Машей — не просто семейный союз. Здесь время как будто останавливается и лишается своей всеразрушающей силы. Не случайно в стихотворениях 1800-х годов семейство Екатерины Афанасьевны описывается образом Рая, а она с двумя дочерьми именуется тремя ангелами, в нем пребывающими. Себя, изгнанного из Муратово, Жуковский называет Аббадоной [РС 1883, № 2, 452] (как раз в это время он пишет перевод поэмы Клопштока). Сравнение может зайти еще дальше, если мы вспомним, что сюжет явления трех ангелов Аврааму рассматривается как прообразовательное указание на тайну Троичности Божества. И, наконец, в довершение нужно заметить, какими словами Жуковский говорит о Маше в письме А. П. Елагиной о ее кончине:

> Дуняша, друг, дай же мне руку во имя Маши, которая для нас все существует; не будем говорить: ее нет! C'est un blasphème[3]! <...> Вы были ее лучший друг — пусть ее смерть будет для нас таинством, где два будут во имя мое, с ними буду и я [РС 1883, № 10, 84].

«Милое вместе» с Машей не осуществилось, да, как всякая утопия и не могло осуществиться в жизни. Жуковский только мечтал о нем. Здесь опять не было «привязанности к настоящему».

Можно отметить характерную особенность религиозного чувства Жуковского того времени. Оно рождалось из ощущения счастия, как благодарность Богу. «Религия есть благодарность» [ПСС, III, 568], — пишет он. Эти слова были бы замечательным афоризмом, емким выражением христианской мудрости, если бы они имели продолжение: «за все». Но Жуковский готов благодарить Бога только за счастие. Он даже считает, что заслужил его. «Заплатив

---

[3] Это святотатство! *(франц.)*.

за него дорого, имеешь некоторое право надеяться, что оно будет постоянно» [ПСС, III, 564]. Счастие располагалось в будущем, пряталось за мечтой. Жуковский жил в нем, но жил воображением, и его религиозное чувство было овеяно этим флером мечтательности и воображения. На его появление каждый раз, видимо, особое влияние имело созерцание неба. В описанный выше вечер 1 июля 1805 г. Жуковский рассматривал не только «отдаления», но и небеса. «Глядишь с чувством на небо, — записывает он, — хотел бы всякую минуту броситься на колена! Любишь Бога, то есть сильно Его чувствуешь» [ПСС, III, 546]. Через неделю поэт опять смотрит на небо: «Я смотрел на небо с каким-то особенным чувством: воображал бессмертие!» [ПСС, III, 551] Во время февральской поездки к Лопухину 1814 г. чувство присутствия Бога рождается тоже из созерцания неба.

> Более нежели когда-нибудь мне весело было смотреть на ясное небо, которое было так же прекрасно, как надежда, которою в ту минуту украшалось мое будущее, я не молился, но чувствовал, что Бог, скрытый за этим ясным небом, меня видел, и это чувство было сильнее всякой молитвы [ПСС, III, 564].

Кажется, душевное движение Жуковского можно представить так: отда́ленное, и в то же время близкое небо переносит мысль в счастливое будущее, и в сердце рождается благодарность Богу.

А. Н. Арбенева [РА 1883, № 2, 317] в одном из писем нелицеприятно и резко заметила о Жуковском, что он принимает из религии лишь то, что льстит его страсти. Но Жуковский был не просто ослеплен страстной привязанностью к Маше, эта привязанность была частью его религиозного идеала — «милого вместе», а другой религиозный идеал для него тогда не существовал.

Для Киреевского в 1820-е годы идеал «милого вместе» имел не меньшее значение, чем для Жуковского, и точно так же, как у Жуковского, он приобретал религиозные черты. «Милое вместе» Киреевского — это его семья.

Вряд ли прав М. О. Гершензон, когда пишет, что семья Киреевских была связана тесно с народной почвой [Гершензон 1989, 315]. Более основательно другое его замечание — о том, что их дом был «очагом романтического движения» [Гершензон 1989, 295] в России. Может быть, точнее было бы сказать — «преромантического движения». Вкусы самой Авдотьи Петровны принадлежали более

XVIII веку, чем XIX. Ее любимыми авторами были Массильон, Фенелон, Руссо, Б. де Сен-Пьер (в этом выборе чувствуется влияние Жуковского), Л. Тик в 1820 годах казался ей странным[4]. Впрочем, она переводила и Гофмана, в 1830-х были планы совместного с Жуковским перевода сказок тысячи и одной ночи. И все же по-настоящему она была человеком сентименталистской эпохи, и это сказалось в той особенной атмосфере, которая сложилась в семье.

К. А. Полевой не зря называл Елагиных-Киреевских «литературным семейством» [Полевой, 152]. И в самом деле, в 1820-е годы их дом был заповедником романтизма «старшего», «сентиментального» извода, осуществленного не только как литературный, но и как жизненный стиль. В 1830-х годах романтическое жизнетворчество стало явлением более или менее массовым, по крайней мере, типичным. Но от бурных романтиков 1830-х годов (например, молодых Герцена и Огарева) Елагиных-Киреевских 1820-х годов, как и Жуковского, отличает «камерный» масштаб. Если у первых кипящее в их груди бесконечное не может вместиться и во всей вселенной, и во всем мире, то у вторых оно прекрасно умещается в мирном семейном кругу. Их взаимоотношения и общение были ориентированы на идеал «святого вместе», которое, говорила Авдотья Петровна, есть «святая святых душевного счастия»[5] [Канторович, 175]. «В этом кругу, которого Жуковский был душою и который взлелеял его поэзию, — пишет М. О. Гершензон, — был накоплен огромный опыт чувства, и внутренний слух, способный уловлять самые тонкие и самые сложные переживания собственной души, изощрен до виртуозности» [Гершензон 1989, 295].

Главным источником для изучения «обстановки сентиментально-пиетического напряжения» [Флоровский, 254], сложившейся в семье, служит семейная переписка Киреевских — этот воздвигнутый на бумаге памятник чувствительности. Их переписка — один из интереснейших и ярких эпистолярных комплексов русской

---

[4] Позже, во время своего путешествия в чужие края, Авдотья Петровна лично познакомилась и сдружилась с ним.

[5] Этот идеал был определяющим и для салона Авдотьи Петровны. Она мечтала о том, чтобы сделав пристройку в своем московском доме, зажить под одной крышей с В. А. Жуковским, Н. М. Рожалиным и Н. М. Языковым, соединив таким образом дружеский и семейный круг воедино (см. [Канторович, 175–176 и др.]).

культуры первой половины XIX в. Эпистолярная практика Киреевских непосредственно примыкает и генетически восходит к эпистолярной практике молодого Жуковского. Суть этого типа эпистолярного поведения можно выразить словами К. Н. Батюшкова: «сердце на языке» [Кошелев 1987, 167].

Этот стиль ориентирован на тождество между словом и чувством — в отличие от «застенчивости чувства»[6] переписки круга Пушкина 1820-х годов, например. Как отмечает Л. Гинзбург, для этой последней характерны «эвфемизмы высокого», когда подлинное чувство прячется за маскарадом «низких» слов [Гинзбург]. «Люди пушкинского круга в письмах легко сквернословили и с удивительным целомудрием скрывали сердечные тайны» [Гинзбург 1971, 43], — пишет она. Жуковский сердечных тайн в письмах к своим «сочувственникам» не скрывал. Напротив, его письма к А. П. Елагиной 1810-х гг. могут рассматриваться как хроника души. Он к ним так и относился, пересылая или пересказывая в письмах фрагменты дневника. Эта ориентация на тождество слова и чувства вводит эпистолярную практику Жуковского в русло сентименталистской традиции, имеющей своим прототипом «Новую Элоизу» Руссо[7]. Недаром М. А. Протасова, познакомившись с этим романом в 1821 г., воскликнула: «Я прочла Новую Элоизу и в таком от нее восхищении, что не понимаю, как могли мне позволить прочесть ее так поздно» [УС, 263].

И в дружеской переписке Жуковского, и в семейной переписке Киреевских письмо — это излияние чистого сердца, адресованное другому такому же сердцу, поэтому какой-либо «маскарад» здесь неуместен. 7 ноября 1810 г. Жуковский пишет А. И. Тургеневу: в своих письмах «я хочу угощать тебя живою душою; хочу, чтобы *рука писала от сердца*» [ПСС, III, 516]. Цель письма — быть полным выражением души. «О друзья мои! с вами ли я в ваших объятиях? Ощутительно ли вам, что тут вся душа моя?» [Елагина, л. 8] — восклицает А. П. Елагина в одном из писем к сыновьям. Письмо делается интимнейшей сферой существования души, может быть даже более интимной, чем очное общение. «Смотря на вас, говоря с вами, я не всегда

---

[6] Хотя сам термин «застенчивость чувства» заимствован из письма Баратынского И. В. Киреевскому [Баратынский, 236].

[7] Примером ее ранней реализации на русской почве является переписка М. Н. Муравьева, В. В. Капниста [Лазарчук].

чувствовал ваше присутствие так живо, как читая ваши письма» [Киреевский, I, 40], — писал И. В. Киреевский родным из Мюнхена в 1830 г. Установка на то, чтобы в каждой строчке письма сквозила душа, оказывается главным критерием оценки всякого эпистолярного факта. «Ее письма совсем она» [Киреевский, I, 16], — хвалил Жуковский стиль Авдотьи Петровны. Ту же мерку И. В. Киреевский прилагает к письмам своего брата: «Письма брата так хороши, что по ним можно узнать его» [Киреевский, I, 20].

По ранней переписке А. П. Елагиной со старшим сыном можно проследить, как он постепенно входил в описанную выше эпистолярную традицию, учился этому типу эпистолярного поведения. Получив от И. В. Киреевского (видимо, в 1823 г.) несколько писем, которые показались ей неудовлетворительными, Авдотья Петровна делает ему мягкий выговор:

> Cher ami, pourquoi est-ce que je recois de vous des lettres <assez> courtes et <assez> peu satisfaisantes? Vous ne m'y parlez ni de votre santé, ni de vos occupations, ni de vos amusements, et je veux être de moitié dans tout cela. Voila unique manière d' être entierement séparés. Si notre séparation vous pese il faut l'adoucir par des lettres et de <la> confiance: on dirai que nous n'avons besoin l'un de l'autre, que pour avoire des nouvelles de nos santés»[8] [Елагина, л. 43].

Итак, письма — это средство смягчить, обмануть разлуку, несмотря на разделяющие их версты сохранить «милое вместе», потому что «l'union est le premier, le seul bonheur des familles»[9] [Елагина, л. 41].

Семья для И.В. Киреевского была пространством небесного на земле, пространством, где только и может существовать душа, где она может раскрыться и жить полно. В одном из писем [Киреевский, I, 8]. И. В. Киреевский называет маменьку и отчима «предметом *полного я*», т. е. таким предметом, который дает смысл существованию человека, связь всем чувствам и мыс-

[8] «Дорогой друг, почему я получаю от тебя такие короткие и малоудовлетворительные письма? Ты не говоришь мне в них ни о своем здоровье, ни о занятиях, ни о развлечениях, а я хочу быть причастной всему этому. Вот единственный способ стать чужими друг другу. Если наша разлука тебя тяготит, нужно смягчать ее письмами и доверием: иначе будут говорить, что мы нужны друг другу только, затем, чтобы справляться о здоровье» *(франц.)*.

[9] «Вместе — это первое, единственное благо любой семьи» *(франц.)*.

лям души, без которого она бы рассыпалась, как детская мозаика и перестала существовать. По сути, «предмет *полного я»* — это предмет религиозный. Так Киреевский и осмыслит его во второй период своей жизни, когда придет к убеждению о том, что человек находит цельность лишь в предстоянии Личному Богу. Но в молодые годы религиозным предметом для Киреевского были родные. Так было и для них самих.

«Связь моя со всеми, со всем, что мне дорого, основана на тебе» [Елагина, л. 7], — признавалась Авдотья Петровна Ивану. «Друг мой, без тебя в моей жизни нет ни радости, ни цели». «Vous surtout l'enfant de mon coeur, <...> mon plus chèr, vous ne quittez pas mes pénsées, comme vous ne quittez pas mon coeur»[10] [Елагина, л. 42 об.]. Любовь к сыну для нее «la même chose que l'existence»[11] [Елагина, л. 47].

О том же говорит П. В. Киреевский в письме родным из Вены, когда (узнав о начавшейся в Москве холере) от имени своего и брата называет их «нашим я», «которое для нас всего дороже, которое основная связь всего, и без которого человек был бы вечный странник на земле и море, без стремления и смысла» [Киреевский П. В. Письма, л. 3–3 об.].

«Счастие» для Киреевских возможно только вместе. Коротко это выразил П. В. Киреевский в одном из писем к брату: «дай же Бог нам чаще и больше быть вместе, и всем вместе; по крайней мере я только тогда могу быть счастлив» [Киреевский П. В. Письма, л. 52].

Киреевские не осмысляют свое «вместе» в таких ярко выраженных религиозных категориях, как Жуковский. В их эпистолярии мы не найдем страниц, подобных его дневниковым записям 1814 г. Однако очевидно, что «милое вместе» занимает в их душевной жизни место идеала — столь же недосягаемого, как и у Жуковского. Недосягаемость эта вызвана уже известной нам «непривязанностью к настоящему». У Жуковского «милое вместе» находится в будущем и мерцает, как манящая, путеводная звезда. Мысль Киреевских также переносится в будущее — оттуда они ждут какую-то неизбежную и неизбывную угрозу, которая делает невозможным всякое счастие. Они, как и Жуковский, не умели жить настоящим.

---

[10] «Ты — дитя моего сердца, <...> мой драгоценный, ты всегда в моих мыслях и в моем сердце» *(франц.)*.

[11] «То же самое, что существование» *(франц.)*.

Киреевские постоянно страдали от «мучительного волнения беспокойства» за своих близких. Мучительно было понимать, что и семья (которая была для Киреевских своего рода идеальным бытием, осуществившимся в «действительности») подчинена закону временности и смерти. Это сознание постоянно и неотступно преследовало Киреевских и рождало страх. «...Это чувство беспокойства понапрасну мы в семье нашей утончили до нельзя», — замечал в одном из писем И. В. Киреевский.

Спокойствие становится невозможным. Киреевские постоянно ждут беды. Настоящее обесценивается, мысли сосредотачиваются либо на будущем (в котором затаилась неведомая угроза), либо на прошлом (его ностальгически вспоминают). «...Мы никогда не думаем о настоящем, а заботимся только о будущем» [Киреевский, II, 218], — сожалеет М. В. Киреевская. У Киреевских создается впечатление, что над их семьей довлеет какой-то рок, который делает счастье невозможным, и от него не убежишь. Им казалось, что их преследуют беды, удары судьбы. Одним из самых чувствительных ударов была разлука, переживавшаяся ими мучительно, как душевный катаклизм.

В разлуке с Иваном (даже недолгой и недалекой) Авдотья Петровна живет только «каким-то странным и сильным волнением» [Елагина, л. 3] сердца. «Я в самом деле страдаю вдали от тебя: не только днем, но даже и ночью волнения любви лишают меня покоя». В каждую минуту дня она чувствует его отсутствие: «Il n'y a pas d'instant dans la journée ou vous ne me manquez»[12] [Елагина, л. 44].

На время отъезда И. В. Киреевского из Москвы в Долбино она поселилась в его комнате, «et j'y serait port bien, si je n'avais continuellement une idée, qu'elle n'est vide et occupée par moi que parce que vous n'y etes plus, et cela me degoute même du repos que j'y trouve»[13] [Елагина, л. 1 об.]. Она измучена волнениями разлуки и мечтает о блаженной минуте встречи: «Grand Deu, quand vous reverrais-je? — Mon cœur est tourmenté de toutes les inquiétudes, et ce sera un instant d'un grand bonheur, celui, ou je vous

[12] «В дне нет такой минуты, когда бы мне не не хватало тебя» (*франц.*).

[13] «И я чувствовала бы себя здесь хорошо, если бы не постоянная мысль, что она пустует и занята мною лишь потому, что тебя здесь нет, и это мне отравляет самый отдых, который я в ней нахожу» (*франц.*).

embrasserai»[14] [Елагина, л. 45 об.]. Особенно мучительной была разлука 1829–1830 гг., когда оба ее старших сына уехали в чужие края.

У И. В. Киреевского к горечи расставания прибавлялось еще то, что он покидал Москву с тяжелым сердцем и чувством вины за разлуку. Первое его письмо родным из Петербурга начинается каким-то душевным надрывом:

> Как провели вы нынешний день? Я встретил его тяжело, а кончил грустно, следовательно легче <...> Оставя Москву, я уже оставил родину; в ней все, что в отечестве не могила, и все, что могила; я оставил все; на дорогу вы отпустили со мною память о ваших слезах, которых я причиною. Осушите их, если любите меня; простите мне то горе, которое я доставил вам; я возвращусь, возвращусь скоро. <...> Чем заплачу я вам? [Киреевский, I, 14–15].

Такое состояние «натянутости нервов» разлукой и одиночеством не оставляет Киреевского во все время пребывания в чужих краях. Оно лишь несколько смягчается общением с теми, кто составлял для него «кусочек Москвы» — с Жуковским и «петербургскими московцами», братом Петром, Н. М. Рожалиным, С. А. Соболевским. Мысли его все время спешили домой, к родным. Впечатления, отвлекающие от этих мыслей, носили какой-то призрачный характер. И. В. Киреевский пишет из Берлина:

> Вся моя жизнь с тех пор, как оставил Москву, была в мыслях об Москве, в разгадываньи того, что у вас делается; все остальное я видел сквозь сон. Ни одного впечатления не принял я здесь свежим сердцем, и каждый порыв внимания стоил мне усилия [Киреевский, I, 29].

Чтобы придать впечатлениям заграничной жизни действительность, осмыслить их, нужно было соотнести их с бытийственным и смысловым центром — с родными. Может быть, отчасти в этом заключалась цель тех подробных рассказов о жизни в «чужих краях», которыми полны письма братьев Киреевских.

Несколько месяцев проведя в Мюнхене, П. В. Киреевский испытывает «беспрестанное чувство разлуки и недостатка всего родного» — это, как постоянная ноющая боль, которая становится

---

[14] «Боже мой, когда я снова увижу тебя? — Мое сердце измучено всеми этими беспокойствами, и мгновение, когда я тебя обниму, будет минутой величайшего счастия» *(франц.)*.

привычной. Телом он живет в Мюнхене, в Мюнхене получает все впечатления, в Мюнхене с ним что-то происходит, но душа, принимающая эти впечатления и переживающая эти события, живет в Москве, в доме у Красных ворот, душа — это родные, поэтому Петру кажется, что они и без писем знают его мюнхенскую жизнь. 6 (18) декабря он, спохватившись, что уже два месяца не писал домой, оправдывается:

> Беспрестанно живя мыслями в Москве, с вами, мне казалось, что и вы знаете все меня окружающее, что и вы следовали за всем ходом моих впечатлений. Мысль, что вы около *двух месяцев* не получали от меня писем, ужасно меня разбудила из какого-то странного сна [РА 1894, кн. 3, 214].
>
> Вообще, если бы надо было одним словом назвать нашу Мюнхенскую жизнь, нужно было бы сочинить новое слово между скукою и пустотою. Мы здесь плывем на корабле вокруг света, не входя в гавани, по морю без бурь, и от нечего делать читаем Шеллинга, Окена и проч. [Киреевский, I, 45].

Без дома, без родных жизнь превращается в бессмысленное скитание под «сводом темного неродного неба Германии» [Киреевский П. В., 17], «которую, — писал И. В. Киреевский в минуту раздражения, — я <...> ненавижу как цепь, как тюрьму, как всякий гроб, в котором зарывают живых» [Киреевский, II, 221].

Разлуку стараются победить или хотя бы обмануть — соединить разорванный ею круг «милого вместе». Первое средство для этого — конечно, переписка.

Письма приобретают исключительное значение. Отношение к ним — почти религиозное.

> Наконец письмо от вас! Я не умею выразить, что мне получить письмо от вас! Несмотря на то, что оно грустно, что почти каждое слово в нем тема на целый концерт тяжелых догадок, я читал его с таким наслаждением, которого давно не имел. <...> Судите ж, после этого, как живительны, как необходимы мне ваши письма [Киреевский, I, 29].
>
> ...ваши милые святые письма [Киреевский, I, 23].

Не только чтение писем, но и написание ответных позволяло общаться с родными. Писание письма становилось иногда отдыхом, праздником, который можно устроить себе в награду за плодотворно проведенный день. «Это письмо... я начал ... сегодня только

потому, что доволен своим днем, т. е. сегодняшнею деятельностью, и чувствую, что стою награды — разговора с вами» (письмо И. В. Киреевского родным от 3 марта 1830 г.) [Киреевский, I, 30–31]. «Дни мои проходят все одним манером. Поутру я встаю поздно, часов в 11, пишу к вам, потом одеваюсь» [Киреевский, I, 19], — описывает он родным уклад своей повседневной жизни в письме из Петербурга. «Вся жизнь проходит теперь в этих благословенных каракульках, получение и отправление которых одни интересные эпохи в жизни» [Барсуков, 60], — признавалась Авдотья Петровна М. П. Погодину, имея в виду свою переписку с сыновьями. П. В. Киреевский позже признавался брату, что письма от него ему так же необходимы, «как слону в пустыне звуки флейты» [Киреевский П. В. Письма, л. 47].

Но общение сердец не вмещалось в каракульки письма, перехлестывало через край. Письма читались между строк. Недосказанное в письме договаривало воображение. «Смешно мне не узнать что-либо до вас касающееся: ведь для души нет пространства» [Елагина, л. 3], — писала Авдотья Петровна сыновьям в Мюнхен.

Н. О. Лосский заметил как-то, что Киреевский имел замечательную способность схватывать «те неуловимые оттенки душевной жизни, которые близки к мистическому опыту и вынуждают нас верить в существование глубоких и внутренних связей между людьми» [Лосский 1991, 30]. Прежде всего это сны. М. О. Гершензон называл внимательное отношение к снам «фамильной чертой» Киреевских [Гершензон 1989, 299]. Целую теорию сновидений содержит письмо И. В. Киреевского сестре из Мюнхена от 8 (20) августа 1830 г.:

> Знаешь ли ты, что я во всяком сне бываю у вас? С тех пор как я уехал, не прошло ни одной ночи, чтоб я не был в Москве. Только как! — Вообрази, что до сих пор я даже во сне не узнал, что такое свиданье, и каждый сон мой был повторением разлуки. Мне все кажется, будто я возвратился *когда-то давно* и уже еду опять. Сны эти до того неотвязно меня преследуют, что один раз, садясь в коляску, тоже во сне, чтобы ехать от вас, я утешался мыслью, что теперь, когда сон мой исполнился, по крайней мере я перестану его видеть всякую ночь. Вообрази же, как я удивился, когда проснулся и увидел, что и это был сон. Это род сонного сумасшествия... <...> Сны для меня не безделица. Лучшая жизнь моя была во сне. Не смейся же, когда я так много говорю об них. *Они вздор,*

> *но этот вздор доходит до сердца.* <...> Слушай же: первое свойство снов то, что они не свободны, но зависят *от тех, о ком идут* [Киреевский, II, 220–221].

Конечно, эту теорию нельзя принимать совершенно всерьез, как это делает Н. О. Лосский: письмо написано после трех бутылок шампанского. И все же во время поездки в чужие края Киреевского и вправду преследовали сновидения с мотивом разлуки. 11 (23) февраля он сообщал из Берлина:

> Голубушка, милая сестра! <...> Сегодня я видел тебя во сне так живо, так грустно, как будто в самом деле. Мне казалось, что вы опять собираете меня в дорогу, а Маша сидит со мною в зале подле окна и держит мою руку и уставила свои глазки на меня, из которых начинают выкатываться слезки. Мне опять стало так жаль ее, как в день отъезда, и все утро я сегодня плакал, как ребенок [Киреевский, I, 24–25].

5 (17) августа он опять писал об этом из Мюнхена: «Я всякий день вижу во сне, что воротился к вам и опять собирался ехать. Что это значит?» [Киреевский 1907, 95]. В пасхальную ночь 5 (17) апреля он писал письмо домой. Его воображению представлялась картина того, как родные собираются в храм. Заканчивает он в 2 часа ночи и, собираясь ложиться, приписывает: «Попробую, не удастся ли мне повидаться с вами во сне» [Киреевский, I, 40]. Петр долгое время не был спокоен после того, как еще в начале своей поездки, в Бреславле, увидел какое-то тревожное сновидение о родных.

Таким образом, сны для Киреевских были и правда не безделицей, а чем-то вроде «воздушных дилижансов», о которых они мечтали: сновидения могли во мгновение ока освободить от Германии («...я надеюсь по крайней мере во сне освободиться от Германии» [Киреевский, II, 221]) и соединить с родными. Но и на снах лежал отпечаток грусти. Ни сны, ни письма, ни постоянные мыли о родных не могли победить разлуку, не могли вырвать родных из потока бренного бытия.

«Милое вместе» Киреевских — это лодка, которая в бурю плывет по морю, в борт ее постоянно бьют волны, и каждая может захлестнуть и потопить ее. Семья, как и все на земле, подчинена «своенравному року», который «приводит то к утехам, то к бедам» [Баратынский, 18]. Как уже говорилось выше, Киреевские жи-

вут в постоянном напряженном ожидании несчастия. «Во всей семье нашей господствующее, ежедневное чувство есть какое-то напряженное, боязливое ожидание беды. С таким чувством счастье не уживается» [Киреевский, I, 218], — пишет И. В. Киреевский брату. Оно доходило до мнительности, и Киреевские были, по выражению М. О. Гершензона, ее мучениками[15]. Особенно это обострялось во время разлуки, которая «натягивала нервы» и производила «тяжелое уничтожение настоящего и перевод в воображаемое будущее» [Елагина, л. 3], откуда ожидали неминуемой и грозной беды. Поэтому в письмах Киреевских преобладает какой-то скорбный тон, да и вообще на атмосфере семьи лежала «печать меланхолии», грусти. Даже слово «весело» в устах Киреевских отдает печалью. Оно означает не то, что им не было грустно, но что им было *«лучше грустно»* [Киреевский, I, 37].

Победить мучительные волнения беспокойства было для них насущной необходимостью. Что нужно для этого? Во-первых, научиться жить настоящим. Лучшим выражением правильного устроения жизни, к которому нужно воспитать себя, для Киреевских становятся евангельские слова «довлеет дневи злоба его» (Мф. 6, 34). «Когда испытываешь, какую пустоту производит волнение мечты о будущем; какую пустоту оставляет скорбь о прошедшем, то с благоговением стараешься, чтобы à chaque jour souffite son mal» [Елагина, л. 3 об.], — пишет Авдотья Петровна сыновьям. Маша Киреевская писала о том же брату Ивану, который просил ее в каждом письме выписывать несколько строк из Евангелия. «...Вот текст, который она выбрала в своем последнем письме, — сообщает он Петру. — Ne soyez donc point iquiets pour le lendemain, car le lendemain se mettra en peine pour lui-même: à chaque jour souffite son mal. “Как бы мы были спокойны, прибавляет она, если бы исполняли это. Но мы никогда не думаем о настоящем, а заботимся только о будущем”» [Киреевский, II, 218]. Разгадка счастия, как

[15] «Общей особенностью всей семьи была также взаимная мнительность относительно здоровья, державшая всех в постоянном беспокойстве и превращавшаяся в панический страх при малейшем поводе. Письма П. В. Киреевского, можно сказать, на три четверти наполнены тревожными запросами, увещаниями и пр. насчет здоровья матери, братьев, вообще родных; пустячное нездоровье кого-либо из них заставляет его скакать на место — в Бунино, Петрищево, Москву, бросая все дела, и это повторялось много раз ежегодно. Иван Васильевич тоже был мучеником этих страхов» [Гершензон 1989, 322].

ее понимали Киреевские, может быть сформулирована словами «Цвета завета» Жуковского:

> Все лучшее мы зрели настоящим;
> И время нам казалось нелетящим [ПССиП, II, 134].

Во-вторых, необходимо чувствительность сердца сочетать с твердостью, «спокойствием и мужественною неустрашимостью перед ураганами судьбы» [Киреевский, II, 218]. Киреевские знали, что «un coeur sensible est une cadeau mechante de la bonté divine»[16] [PC 1883, № 9, 540], и поэтому чувствительность необходимо сочетать с неколебимостью воли; они знали, что «l'imagination est riche et qu'elle tourmente beacoup plus que la realité»[17] [Елагина, л. 41], и поэтому нужно воображение обуздывать. Соединение чувствительности с твердостью становится для них предметом восхищения и мечты. «Признаюсь, ничто так меня не трогает и не возбуждает моего почтения, как спокойная твердость чувствительного человека» [PC 1883, № 1, 202], — писал Жуковский А. П. Киреевской в 1813 г.

М. О. Гершензон говорит, что И. В. Киреевский «страстно желал выработать в себе жизненную храбрость и ей, кажется, больше всего завидовал в людях» [Гершензон 1989, 302]. Он хотел стоять перед несчастьем в позе античного героя — отбросив всякий страх и всякую надежду (ср. [Аверинцев 1974]). Уезжая в 1830 г. из Москвы, он переживал именно за то, что проявил слабость, поддался чувству. «Может быть, мне удастся твердостью, покорностью судьбе и возвышенностью над самим собою загладить ту слабость, которая заставила меня уехать, согнуться под ударом судьбы» [Киреевский, I, 15], — пишет он родным из Петербурга.

В этой стоической твердости он видит спасение не только для себя, но и для всей семьи. «Если бы нам удалось дать сестре столько же твердости и крепости духа, сколько у нее нежности, чувствительности и доброты, то мы сделали бы много для ее счастья» [Киреевский, II, 218], — говорит он в письме брату. Конечно, это была бы не победа над судьбой, а лишь трагически-героическое противостояние ей.

---

[16] «Чувствительное сердце — злой дар божественной благости» *(франц.)*.

[17] «Воображение — богато и оно гораздо более мучительно, чем действительность» *(франц.)*.

Смертный, силе, нас гнетущей,
Покоряйся и терпи...[ПССиП, III, 160]

Был еще один выход. Можно было за этой «гнетущей силой» увидеть Промысел. В несчастии — узнать «громогласного проповедника Провидения и вечности» (см. с. 290). По этому пути пошел П. В. Киреевский. В самое тревожное время своей разлуки с родными он искал опоры и успокоения в молитве. В 1830 г. он писал им из Вены:

> Только здесь, где я раздвоен, где лучшая часть меня за тысячи верст, вполне чувствуешь, осязаешь эту громовую силу, которая называется судьбою и перед ней благоговеешь; чувствуешь полную бессмысленность мысли, чтобы она была без значения, без разума, и остается только один выбор между верою или сумасшествием. Что до меня касается, то я спокоен, как только можно быть, и делаю все, что могу, чтобы вытеснить из сердца всякое бесплодное беспокойство, оставя одну молитву [Лясковский, 32].

Но если вера ограничивается только этим, то понятие о Промысле в минуту испытания может обратится вновь в ощущение гнетущей судьбы.

И оно не избавит от мучительных волнений беспокойства. Когда эти волнения доходят до последней точки напряжения — И. В. Киреевский узнает, что в Москве холера и родные, быть может, в смертельной опасности, — он не выдерживает и бросается домой. Позже он неоднократно жалел, что его путешествие так быстро закончилось, но это был порыв измученного сердца.

Идеал «милого вместе» во всю широту встал и здесь. Он был не только формулой счастья, но и нравственным императивом: когда житейское море так разбушевалось, и судьба готовит такой страшный удар — нужно быть вместе. «Я хочу быть вместе под бурею», — объясняет его Киреевский в письме брату. То, что Киреевский не может в полной мере следовать этому императиву (он хотел оставаться в Москве, даже если не найдет там родных и «служить полицейским, либо помощником у какого-нибудь доктора» [Киреевский — Жуковскому, л. 5 об.]), он сам считал слабостью.

Таким образом, «милое вместе» и для Жуковского, и для Киреевского является идеалом, но оно не может преодолеть бренность мира. Стены его не выдерживали напора волн «реки времен». Можно еще попытаться укрыться от них в деятельности.

## Глава 2. «Деятельность»: идеал общественного служения в мировоззрении молодого И. В. Киреевского

И. В. Киреевский в 1830 г. отправлялся в чужие края именно для того, чтобы забыться в деятельности. Накануне поездки он писал брату в Мюнхен:

> Одна деятельность, живая, беспрестанная, утомительная, может спасти меня от душевного упадка. Вот почему я думаю ехать в чужие краи и учиться, утонуть в ученьи. Возвратившись — опьяниться деятельностию... Теперь я весь принадлежу одной мысли, одному стремлению, одной цели. Вся жизнь моя будет посвящена литературе [РА 1894, кн. 3, 215].

Это спасительное средство от несчастий Жуковскому было известно давно, и еще в 1813 г. он прописывал его А. П. Киреевской, скорбевшей после смерти мужа: «Самое действенное лекарство от огорчения есть *занятие*» [РС 1883, № 1, 202], — писал он ей.

Сила этого лекарства не в том, что оно одурманивает и развлекает, а в том, что оно напоминает о долге — перед ближними, перед Отечеством. И тогда человек поневоле подтягивается, и «убийственное горе» не может победить его. Счастие не делается возможным, происходит отречение от счастия, во главу угла становится долг. Но стоит совершиться этому отречению, как счастие неожиданно возвращается. «Слово счастие я перевел на свой язык: деятельность и бодрость духа, и в этом смысле оно мне кажется доступным» [Киреевский, I, 37], — писал И. В. Киреевский родным. Это не счастие в оригинале, это добытая многими трудами его копия, но все хоть что-то. Такой же перевод счастия в деятельность и деятельности в счастие производил и молодой Жуковский.

В 1810 г. во время белевского уединения он погружается в самообразование — и обнаруживает, что «работа — средство к счастию, она же и счастие» [ПСС, III, 563]. «Мое настоящее положение весьма может быть названо счастливым» [ПСС, III, 564], — заключает он. Императивом служит та же идея долга. «Авторство мне надобно почитать и должностию гражданскою, которую совесть велит исполнять со всевозможным совершенством» [ПСС, III, 564], — говорит Жуковский. Но для того, чтобы исполнить эту должность, нужно себя подготовить к ней самообразова-

нием. В связи с этим изменяется отношение ко времени. Нельзя терять ни минуты, ведь и без того, сколько их потеряно. И вот Жуковский нащупывает в реке времен опору, обретает возможность жить настоящим, ловить ускользающие мгновения: «Я открыл в себе и способность дорожить временем (способность, которую однако надобно поболее усовершенствовать), а прежде время летело между пальцев» [ПСС, III, 563]. То же происходило и с Киреевским, когда, живя один в Берлине, он окунулся в пучину академической и культурной жизни. «Я стал так деятелен, как не был никогда. На жизнь и на каждую ее минуту я смотрю как на чужую собственность, которая поверена мне на честное слово и которую следовательно я *не могу* бросить на ветер» [Киреевский, I, 24].

Идеал деятельности как особого, нравственно-возвышенного состояния духа был усвоен Киреевским еще в веневитиновском кружке. Он был обусловлен там особой концепцией «дружества». Веневитиновцы воспринимали дружбу как условие добродетели. Одинокому человеку трудно противостоять морю соблазнов поступить безнравственно. Ему нужны единомысленные, единочувственные друзья. Дружба имеет нравственный смысл, решает нравственную задачу: сохранить душевное здоровье, способствовать самоусовершенствованию участвующих в ней. Нравственность должна быть главным критерием оценки любых дел, совершающихся в кругу «дружества», она — в основе всего. 17 сентября 1832 г. И. В. Киреевский пишет А. И. Кошелеву:

> И я заключу так же, как ты: у нас *должна быть* твердая и молодым душам свойственная нравственность, и стремление к ней должно быть главною, единственною целью всякой деятельности; в ней патриотизм и любомудрие, в ней основа религии... [Киреевский, II, 226]

Нравственный же человек — это, прежде всего, деятельный человек. Бездеятельное состояние осуждалось веневитиновцами как недостойное, ведь только деятельность дает жизни смысл, позволяет «жить, а не прозябать». Бездеятельность же приводит человека в состояние, которое «справедливо назвать состоянием ничтожества». «Трудно жить, когда ничего не сделал, чтобы заслужить свое место в жизни. Надо что-то сделать хорошее, высокое, а жить и не делать ничего — нельзя» (Д. В. Веневитинов, письмо М. П. Погодину от 7 марта 1827 г.) [Веневитинов, 399–400].

13 – 2255

Бездеятельная дружба — «ничтожна». Простая, не обязывающая ни к чему серьезному близость с друзьями не принесет человеку пользы, она может только повредить ему в нравственном смысле, отвлечь от служения Отечеству, развить в человеке своеобразный эмоциональный гедонизм. «Если мы не примем решительных мер против dolce far niente, то в удовольствии быть друг с другом мы найдем сильное поощрение к празднолюбию» [Колюпанов, II, 16], — беспокоится А. И. Кошелев по поводу общения с московскими друзьями (в письме к С. П. Шевыреву). Настоящая дружба должна возникать вокруг определенной деятельности, этой деятельностью оправдываться и на ней основываться.

Боязнь пустого, бесполезного общения выразилась у любомудров, например, в том, что они условились запечатлевать свои «дружеские, искренние беседы» по вторникам у Д. В. Веневитинова «каким-нибудь неизгладимым штемпелем». Их результатом «должно оставаться какое-нибудь произведение недели, следствие той мысли, которая нас занимала или того чувства, которому мы предавались» [Веневитинов, 231], — пишет Д. В. Веневитинов о «торжественном обещании», данном участниками этих вечеров. Дружеское общение, таким образом, не должно было пропасть втуне, не оставив «сухого остатка», полезного человечеству.

Одним из назначений веневитиновского кружка становится борьба с ленью, поощрение друг друга к «постоянным, прилежным и дельным» занятиям, к самообразованию. Наиболее ярко эта характерная черта дружеского общения любомудров выявилась в любопытной попытке А. И. Кошелева и С. П. Шевырева основать в 1831 г. «общество трудолюбия», «коего главною целью долженствовало быть: противодействовать свойственной нам, русским, лености». Предполагалось, что в общество может войти всякий трудящийся постоянно, но предназначалось оно прежде всего для дружеского круга Шевырева и Кошелева. В письме Шевыреву А. И. Кошелев излагает свой проект устава:

> Цель нашего общества — поощрять к трудолюбию <...> Всякий член общества обязан трудиться ежедневно 8 часов.<...> Всякий член общества означает в таблице, как он употреблял время. Буде окажется, что кто-либо не занимался постоянно, прилежно и дельно, то получает замечание, во-второй раз — выговор, а в третий раз запрещается ему приезжать на съезд в продолжении одной, 2-х, 3-х или 4-х недель. <...> Съезды бывают ежене-

дельно. На этих съездах сперва всякий дает отчет в употреблении времени. Потом сообщаются важнейшие изобретения или самые интересные сведения, даются отчеты в прочитанных книгах и, наконец, читаются сочинения, представленные кем-либо из членов. Члены общества должны разделить между собою журналы и новейшие книги; каждый обязательно докладывает по прочтении доставшегося ему на долю [Колюпанов, II, 15–17].

«Общество трудолюбия», правда, так и осталось в планах, но сам идеал «трудолюбия», деятельности, был прочно усвоен любомудрами, в том числе и Киреевским.

Но какую деятельность Киреевский считал своей? Какое место она занимала в его внутренней жизни и мировоззрении? Ниже мы постараемся проследить, как изменялось видение Киреевским своего призвания и деятельности в 1820–1830-х годах.

В одной из первых статей Киреевского, в «Обозрении русской словесности 1829 г.», можно обнаружить автобиографическую основу. Здесь Киреевский говорит о том, что русскую литературу «девятнадцатого столетия можно разделить на три эпохи, различные особенностью направления каждой из них, но связанные единством их развития. Характер первой эпохи определяется влиянием Карамзина; средоточием второй была муза Жуковского; Пушкин может быть представителем третьей» [Киреевский 1998, 57]. Первая эпоха — это французское влияние, ее черта — филантропический образ мыслей и преобладание жизни действительной. Вторая — немецкое влияние, преобладание мечты, идеальности. Третья — синтез двух предыдущих, который выражается идеей о том, «что семена *желанного будущего* заключены в *действительности настоящего*», что «из *совокупности существующего* должно образоваться лучшее прочное» [Киреевский 1998, 60–61]. В статье «Девятнадцатый век», применяя практически ту же триаду к общеевропейской истории, Киреевский первый период называет «разрушительным» (Французская революция), второй — «насильственно соединяющим», третий — «мирительным соглашением враждующих начал». Но и этот третий, синтез, начинает рассыпаться, изменяется. На первый план выступает жизнь действительная — и уже не так, как в XVIII в. «Стремление к Жизни и к Поэзии *сошлись*, <...> и час для поэта Жизни наступил» [Киреевский 1998, 88].

Эти построения отразили жизненный опыт Киреевского, и в то же время сами, несомненно, повлияли на его жизненные приоритеты в к. 1820-х — нач. 1830-х годов.

В ранней юности Киреевский, несомненно, был увлечен политикой и следовал, таким образом, «французскому» идеалу. Источником подобных настроений в семье был второй муж Авдотьи Петровны А. А. Елагин, который из заграничных походов 1812–1816 годов мог, подобно своему товарищу и сослуживцу Г. С. Батенькову, вывезти не только интерес к немецкой философией, но и убеждение «в выгодах свободного правления». Авдотья Петровна, как уже говорилось выше (с. 82), не любила ни политических, ни метафизических «софизмов» своего мужа и старалась оградить от них детей. Об этом она недвусмысленно пишет в одном из писем к старшему сыну в 1823 г. [Елагина, л. 47–48]. В салоне А. П. Елагиной циркулировали либеральные идеи, но сама она вряд ли была их сторонницей и вовсе не хотела, чтобы ее сын стал жертвой входящего в моду романтического увлечения политическим радикализмом.

Семья Елагиных-Киреевских находилась в орбите декабристских влияний. Как указывают Л. Г. Фризман и А. Д. Соймонов, у Елагиных хранились списки политических стихотворений Пушкина [Фризман 1989, 391]. В 1823 г. Авдотья Петровна, видимо, сама переслала из Москвы в Долбино список «Кинжала». Вскоре она спохватилась и написала Ивану письмо, в котором дает резко отрицательную характеристику этого стихотворения (текст письма см. **[XXX]**).

Здесь же Авдотья Петровна сообщает, что задумала галерею портретов великих людей — в подарок Ивану, чтобы он имел перед глазами примеры для подражания — и хочет начать ее с портрета Брута. Имя римского тираноубийцы расшифровывалось в 1820-е годы однозначно политическим кодом. Брут фигурирует и в «Кинжале». Почему же Авдотья Петровна пишет, что решила включить его в свою галерею, да еще и начать с него? Она пользуется письмом к Ивану, чтобы развести в его представлении античного Брута — героя-гражданина — и современных брутов — головорезов образца Франции 1793 г. Это еще раз доказывает ее педагогическую интуицию. Революция во Франции, по известному выражению Ф. Энгельса, рядилась в античные одежды. В те же одежды ку-

тались и декабристы. Поступки греческих и римских героев были для них не просто образцом гражданской добродетели, но программой жизненного поведения[18]. Они жили в России XIX в., но действовали в древней Греции или Риме. Авдотья Петровна хотела показать, что это невозможно, хотела погасить приманчивые блуждающие огоньки античного очарования на декабристском пути.

Насколько ей это удалось, трудно сказать. Еще в 1832 г. Киреевский считал Робеспьера по меньшей мере фанатиком добродетели. 1 июня 1829 г. он записал в альбом украинского этнографа, поэта и историка Н. А. Маркевича стихотворение своего сочинения, которое звучит вполне в духе поэзии «гражданского подвига»:

Когда про щастливые годы
Святой украинской свободы
Ты мне стихи свои читал, —
Любовью к [воль]древности согретый
Тебе печально я внимал,
И говорил: Украйна!! Где ты? [Оксман][19]

Характерно это исправление: Киреевский начал писать «вольность», но зачеркнул и заменил «древностью».

В начале 1820-х годов он читал Гельвеция, Локка, но более всего увлекался А. Смитом, политической экономией. А. И. Кошелев безоговорочно признавал его первенство в этой области. П. В. Киреевский в письмах 1823–1824 г. называл брата «политическим экономом» и «Юсуповым политическим» [Парилова, Соймонов, 19; 22]. К этому же времени относится работа И. В. Киреевского над сочинением о добродетели.

Увлечение немецкой философией приходит позже, в кружке любомудров (см. выше, с. 53–56). Этот кружок часто рассматривают как чисто философский, но уже давно было замечено наличие политических увлечений по крайней мере у трех его членов —

[18] «Поведение декабриста было отмечено печатью романтизма: поступки и поведенческие тексты определялись сюжетами литературных произведений, типовыми литературными ситуациями вроде «прощания Гектора и Андромахи», «клятвы Горациев» и пр. или же именами, суггестировавшими в себя сюжеты» [Лотман 1988, 174].

[19] Киреевский в 1828 г. читал принадлежавшую Н. А. Маркевичу рукопись «История руссов», которую ошибочно приписывали архиепископу Георгию Конисскому [Оксман, 212]. В библиотеке Жуковского имеется такая же рукопись (см. [Описание]).

И. В. Киреевского, Н. М. Рожалина и А. И. Кошелева — об этом говорят «Записки» последнего. Пик этих увлечений приходится на 1825 г. А. И. Кошелев вспоминал о декабрьских днях этого года.

> ...Москва или, вернее сказать, мы ожидали всякий день с юга новых Мининых и Пожарских. Мы, немецкие философы, забыли Шеллинга и комп., ездили всякий день в манеж и фехтовальную залу учиться верховой езде и фехтованию и таким образом готовились к деятельности, которую мы себе предназначали [Кошелев 1991, 53].

Восстание, арест и казнь декабристов отозвались в семействе Елагиных-Киреевских грустно. Среди арестованных были знакомые, в том числе ближайший друг семьи Г. С. Батеньков. Авдотья Петровна не могла быть спокойна за старшего сына. В Москве ждали арестов.

Вероятно, в январе — феврале 1826 г. И. В. Киреевский ездил в Петербург, и тогда состоялась первая за много лет встреча Киреевского с Жуковским. Поэт приблизительно в это время получил назначение быть наставником наследника престола. В приписке к письму А. П. Елагиной И. В. Киреевский сообщал ему свои мысли по поводу его новой должности.

> ...Вам предстоит дело гораздо труднейшее, нежели равнодушное принятие смерти, — причина падения стольких в наше время. Близко трона, пользуясь милостями Царя, быв, может быть, свидетелем многих его хороших дел: всякий другой сделался бы его слепым обожателем, — Вам предстоит остаться свободным. Если Вы падете... Прощай моя вера в человечество [Киреевский — Жуковскому, л. 1].

В этих словах скрыта уже известная и опробованная в русской культуре XIX в. дилемма политического поведения (она описана Ю. М. Лотманом). Первый путь — «брутовский» — путь Радищева, декабристов; второй — путь маркиза Позы, свободного советника-друга при Царе. Именно он теперь кажется Киреевскому наиболее достойным и правильным.

Его мысль продолжает работать в этом направлении, и в августе 1826 г. он шлет А. А. Елагину письмо [Киреевский, I, 7–8], в котором рисует идеал, далекий от всякого политического радикализма, зато близкий идеалу Жуковского 1805–1806 гг. и тому, чему учила Авдотья Петровна: «величайшее счастие», «средства к обще-

му нашему достижению оного», «самоусовершенствование» . «Разрушительный» идеал Французской революции навсегда перестает привлекать Ивана. На смену ему приходит идеал «немецкий» с его преобладанием мечты, идеальности, что выразилось в увлечении Киреевского шеллингианством. Но вскоре молодой философ начинает искать синтез «французского» и «немецкого» идеала — то самое «мирительное соглашение враждующих начал», соединение Поэзии и Жизни, о котором он напишет в статье «Девятнадцатый век».

Поначалу черты нового идеала проступают сквозь туман будущего не вполне отчетливо. «Мы возвратим права истинной религии, изящное согласим с нравственностию, возбудим любовь к правде, глупый либерализм заменим уважением законов, и чистоту жизни возвысим над чистотою слога» [Киреевский, I, 10], — так Киреевский формулирует новую программу в письме А. И. Кошелеву 1827 г. Многое здесь напоминает молодого Жуковского. Так, выражение «истинная религия», видимо, нужно понимать в том смысле, какой оно имеет в письмах Жуковского 1814 г. и в новиковской традиции вообще — т. е. как «религию сердца» в противопоставлении ее суеверию. В ту же сторону указывает и акцент на нравственности: «стремление к ней должно быть главною, единственною целью всякой деятельности; в ней патриотизм и любомудрие, в ней основа религии...»[20] [Киреевский, II, 226]. Близко Жуковскому и «мы», с которого начинается приведенный отрывок. Это уже знакомое нам «милое вместе» — семейный и дружеский круг как его продолжение. Его Жуковский считал необходимым для поэтической деятельности.

Хотя новый идеал общественного служения еще до конца не определен, но для Киреевского ясно одно — поприщем, на котором будет вестись работа по его воплощению, является литература. У Киреевского складывается такое отношение к литературе, что он мог бы вместе с Жуковским сказать: «Авторство я почитаю службою Отечеству». Но в отличие от Жуковского в отношение к ней вплетаются романтические черты.

О романтизме и сентиментализме Жуковского много спорили, и сейчас этот вопрос, по-видимому, нельзя считать до конца разре-

[20] Ср. Жуковский: религия — «та же совесть, но только более возвышенная и определенная» [РС 1883, № 1, 435].

шенным. Но можно сказать, что, хотя Жуковский и писал романтические произведения, его личность не воспринималась как личность романтическая. Лирический герой его стихотворений и переписки принадлежит «эпохе чувствительности» — так его понимали современники. Недаром и некоторые исследователи к. XIX — нач. XX вв. (А. Н. Веселовский, В. М. Истрин, А. С. Архангельский), пытавшиеся написать биографию Жуковского как биографию его лирического героя [Гуковский, 143–144], видели «психологический субстрат» [Лотман 1997, 650] его творчества именно в сентиментализме. Можно спорить о том, насколько это соответствует действительности, но, несомненно, к этому дает повод «автоконцепция» поэта, которую он предъявляет в своих поэтических произведениях, и особенно, в дневнике и переписке. Ему было совершенно чуждо то, что называют «романтическим мессианизмом». Жуковский умел трезво и адекватно относиться к значению и масштабу своей литературной деятельности. Она была для него «служением Отечеству» — точно так же, как и педагогическая деятельность, например. Образ романтического поэта, овеянный мессианским флером, не посещал даже юношеских его мечтаний. Однако в 1820-е годы происходит смена «эпохальных типов личности [Гинзбург 1971, 23–26], и романтизм все чаще начинает восприниматься как «руководство к действию». Он оказывает влияние и на Киреевского.

Влияние это явно обнаружилось в переписке Киреевского с его братом Петром. Еще в 1825 г. Петр возымел желание идти в военную службу. Иван отговаривал его «подобно Сократу, очень умно» [Парилова, Соймонов, 24], но это оказалось не так-то просто. Желание не исчезло и в 1829 г., когда Петр, не получая согласия ни маменьки, ни брата, все же рвался на войну с Турцией. Об этом братья беседовали в Москве, а когда Петр уехал в Долбино, Иван написал ему подробное письмо. Оригинал этого важного послания, к сожалению, нам неизвестен. О нем мы можем судить только по ответному письму П. В. Киреевского, опубликованному М. О. Гершензоном в «Русских Пропилеях» **[XXXI]**.

Судя по этому письму, И. В. Киреевский считал, что им «открыты четыре дороги к цели», т. е. к деятельности на пользу Отечества. Себе он предназначил «дорогу живого слова». Что же такое «дорога живого слова»?

Служение слова — это служение пророческое. «Живое слово» — это слово теургическое, которому «в последствии предназначено воплотиться и быть искупителем» [РП, 160], это глагол, который жжет и пересоздает сердца людей. В таком случае поэт или даже преподаватель в университете обретает пророческие черты. «Киреевский называет лекцию священнодействием» [Барсуков, II, 403], — записал М. П. Погодин в своем дневнике 14 ноября 1829 г.

Религиозные аберрации, появляющиеся в ответе П. В. Киреевского на письмо брата, возникают вполне закономерно. В русской культуре фигура поэта еще с XVIII в. соотносилась с фигурой пророка [Лотман 1994а]. Именно в таких красках видел свою будущую деятельность молодой И. В. Киреевский. Такой она представлялась и его брату. В письме из Мюнхена П. В. Киреевский прямо прилагает к Ивану строки из пушкинского «Пророка». Письмо написано после того, как Петр узнал о несчастном сватовстве Ивана, этом обрушившемся на него сокрушительном ударе судьбы. П. В. Киреевский пишет:

> ...может быть даже и этот жестокий удар был даром неба. <...> оно тебя вынесло из вялого круга вседневных впечатлений обыкновенной жизни, которая может быть еще мучительнее. Оно вложило в твою грудь пылающий угль; и тот внутренний голос, который в минуту решительную, дал тебе силы, сохранил тебя от отчаяния, был голос Бога:
>
> «Восстань, пророк! и виждь и внемли:
> Исполнись волею моей
> И, обходя моря и земли,
> Глаголом жги сердца людей!» —
>
> Ты хорошо знаешь все нравственные силы России; уже давно она жаждет живительного слова, — и среди всеобщего мертвого молчания, — какие имена оскверняют нашу литературу! —
>
> Тебе суждено горячим, энергическим словом оживить умы русские, свежие, полные сил, но зачерствелые в тесноте нравственной жизни [Лясковский, 22–23].

С такими мыслями И. В. Киреевский отправился в чужие края. Им нашлась пища и в Петербурге, где он остановился проездом. 16 января Жуковский, желая воспользоваться случаем и познакомить Киреевского со столичными писательскими кругами, устроил вечер, на который пригласил известных литераторов. Как следует из записей К. С. Сербиновича [Нечкина], разговоры вращались во-

круг темы «поэт и власть», причем она постоянно наводила на религиозные ассоциации. Может быть, инициатором этого был Пушкин, у которого тема поэта-пророка, «небом избранного певца» как раз в это время сделалась одной из центральных.

В Берлине чувство своего особого призвания не оставляет И. В. Киреевского[21]. «Знаешь ли, мне иногда кажется, — пишет он брату, — что судьба, прокладывая мне такую крутую дорогу в жизни, ведет меня к чему-то необыкновенному. Эта мысль укрепляет мои силы в стремлении быть достойным ее призвания» [Киреевский, II, 218].

Но не только себя Киреевский считает призванным к служению «живого слова»; себя он видит лишь центром круга, в который призывает и брата, и А. И. Кошелева, и В. П. Титова. «Все те, которые совпадают со мною в образе мыслей, будут моими сообщниками» [Киреевский, I, 10]. П. В. Киреевский был согласен с этим и тоже хотел готовиться к подобному служению — и именно поэтому стремился в военную службу. С помощью нее он надеялся научиться говорить, излечиться от косноязычия, которое считал самым крупным своим недостатком (косноязычие не в буквальном, а в широком смысле, в смысле несообщительности с людьми). Он считал, что проще всего это сделать среди военных, которые не будут его подавлять своим влиянием, но на которых он сам будет влиять сам.

> Они будут камнями во рту моем, которые будут способствовать к излечению моего косноязычия, и волнами, при реве которых будет упражняться мой голос; — когда я буду в состоянии говорить с этими камнями во рту, и заглушать своим голосом рев волн, тогда только я получу способность говорить с народом [РП, 161].

Здесь переплетаются черты косноязычных трибуна-оратора (Демосфена) и пророка (Моисея).

[21] Оно подогревалось еще и тем, что все — начиная от «старших» по литературе Жуковского и Пушкина, кончая друзьями, ожидали от Киреевского многого. «Он идет хорошим путем, вооружен познаниями и без сомнения приобретет большое имя в нашей литературе. Сколько славных вещей его найду, вероятно, писанных и печатных, воротясь в Россию! Только будите его чаще, а я с своей стороны хочу хорошенько взяться за это дело. Грешно, ей Богу, что люди с талантами так много спят у нас! Не откладывая, не дожидаясь своего выздоровления, завтра же буду писать к нему» [Рожалин, 569], — писал Н. М. Рожалин А. П. Елагиной из чужих краев. Все это было, конечно, очень важно для Киреевского.

Сам образ «живительного слова» имеет устойчивые религиозные ассоциации. В Евангельской притче о сеятеле «семя есть слово»... Эта притча стала темой стихотворения Пушкина «Свободы сеятель пустынный...». «Живительное слово» в приведенном выше отрывке из письма П. В. Киреевского, очевидно, происходит от образа «живительного семени»[22] в этом стихотворении Пушкина:

...В порабощенные бразды
Бросал живительное семя...

Но если у Пушкина сеяние остается бесплодным, слово безответным, то для И. В. Киреевского «жизнь явилась ... существом разумным и мыслящим, способным понимать его и отвечать ему, как художнику Пигмалиону его одушевленная статуя» [Киреевский 1998,92]. Жизнь восприимчива и отзывчива на живительное пророческое слово.

И. В. Киреевский считал, что сейчас в России наступает эпоха соединения идеального с действительным. Подобные мысли он высказывал уже в «Обозрении русской словесности 1829 г.». Тема о судьбах России, о русском просвещении была одной из главных в веневитиновском кружке. И. В. Киреевский хотел даже писать сочинение о философии в России, а М. П. Погодин в pendant к ней — русскую историю. Но, пожалуй, все веневитиновцы считали, что Россия должна прежде всего усвоить достижения западной образованности и поэтому прислушивались к тому, что происходит на Западе. Но и на Западе, по их мнению, философия растворяется в действительности. Несомненно, что мысли, высказанные Киреевским в программной статье «Девятнадцатый век», были выводом из его заграничных впечатлений и бесед с братом Петром, Н. М. Рожалиным, С. А. Соболевским и, наверное, с Ф. И. Тютчевым. Содержание этих бесед отчасти можно выяснить из писем Н. М. Рожалина к А. П. Елагиной.

В одном из них он так резюмировал свои впечатления от Германии:

Достоверно только то, что теперь в Германии воздвиглась сильная партия против философии *вообще*. <...> Политические проис-

[22] Ср мотив «живительного сеяния» в драматической повести Жуковского «Камоэнс»: « ...бессмертны/Мои мечты; их семена живые/Не пропадут на жатве поколений» [ПСС, II, 111].

шествия становятся также час от часу важнее, и все здешние умы приковались к действительности, откинув философию, как бред [Рожалин, 580].

Об этом, пишет Рожалин дальше, «мы столько, столько говорили» с Петром Васильевичем в Дрездене.

Наконец мы спрашивали друг друга: чему же учиться в Германии? и отвечали друг другу в голос: *фактам*. Философия молчит, быть может, от того, что сделала свое дело: осталось оправдать ее результаты историей, действительностью, и тогда, как прочны они будут! [Рожалин, 581].

Несомненно, эти темы обсуждались в Мюнхене, куда приехали И. В. Киреевский с Н. М. Рожалиным. Видимо, говорили о них и с С. А. Соболевским, который провел в Мюнхене месяц. Вывод был определен: смысл европейской образованности сосредотачивается в жизни действительной; идея и жизнь, поэзия и жизнь сошлись. Поэтому-то учиться у Европы приходится в первую очередь не философии, а «фактам», «действительности».

Но не Европе, а России предстоит осуществить новую стадию развития мировой образованности. Такие представления были вызваны, во-первых, особенным патриотизмом, характерным для всех веневитиновцев. Во-вторых, на подобные воззрения оказали значительное влияние схемы, воспринятые ними из немецкой философии (Гегель, Шеллинг) и французской историографии (Гизо, Тьер). То понимание истории, которое Киреевский обнаруживает в своих ранних статьях («Нечто о характере поэзии Пушкина», «Обозрение русской словесности 1829 г.», «Девятнадцатый век»), явно германского (гегельянского) происхождения.

Гегель рассматривал историю как процесс развития абсолютной идеи, мирового духа. Киреевский усваивает гегелевскую схему. Правда, он предпочитает говорить не о развитии мирового духа, а о развитии европейского (= мирового) просвещения. В этом развитии можно выделить этапы. На каждом из них, как и у Гегеля, главную роль играет определенный народ, дух которого соответствует данному моменту развития европейского просвещения.

...Для того, чтобы *целое* Европы образовалось в стройное, органическое тело, нужно ей особенное средоточие, нужен народ, который бы господствовал над другими своим политическим и умственным перевесом. Вся история новейшего просвещения пред-

ставляет необходимость такого господства; всегда одно государство было, так сказать, *столицею* других, было *сердцем*, из которого выходит и куда возвращается вся кровь, все жизненные силы просвещенных народов [Киреевский 1998, 81].

Европейские государства сменяли друг друга, подхватывали одно у другого эстафету европейского просвещения. Но к XIX в. все западноевропейские народы уже исчерпали себя.

...Каждый из них уже совершил свое назначение, каждый выразил свой характер, каждый пережил особенность своего направления, и уже ни один не живет отдельною жизнию.<...>

Вот отчего Европа представляет теперь вид какого-то оцепенения; политическое и нравственное усовершения равно остановились в ней; запоздалые мнения, обветшалые формы, как запруженная река, плодоносную страну превратили в болота, где цветут одни незабудки да изредка блестит холодный, блуждающий огонек [Киреевский 1998, 80–81].

Кто же должен вывести Европу из тупика, кто подхватит упавшее европейское просвещение? Киреевский отвечает — Россия: наша образованность «рождалась, когда другие государства уже доканчивали круг своего умственного развития, и где они остановились, там мы начинаем. Как младшая сестра в большой, дружной семье, Россия прежде вступления в свет богата опытностью старших» [Киреевский 1998, 80]. Россия должна воспринять мировое просвещение и развить его.

Вот почему, если в Европе человек с духовными устремлениями будет обречен на бездеятельность, на тоску, будет Чайльд-Гарольдом, то в России совсем не так. Причина этого — в том, что творческая эпоха для европейских стран прошла. Они довершили «круг своего развития», и в них человек не может реализоваться в общественной деятельности. Россия же лишь начинает.

Время Чильд-Гарольдов, слава Богу, еще не настало для нашего Отечества: молодая Россия не участвовала в жизни западных государств, и народ, как человек, не стареется чужими опытами. Блестящее поприще открыто еще для русской деятельности; все роды искусств, все отрасли познаний еще остаются неусвоенными нашему Отечеству; нам дано еще надеяться — что же делать у нас разочарованному Чильд-Гарольду? [Киреевский 1998, 52].

Бездеятельный, разочаровавшийся человек в России — это вовсе не байроническая личность с «ненасытной душой» и «взволнованными думами», а «существо совершенно обыкновенное и ничтожное», «равнодушное ко всему окружающему», которое «презирает человечество потому только, что не умеет уважать его» [Киреевский 1998, 53].

Если в европейских странах поэт обретает бесконечность лишь внутри себя, то в России сферой бесконечности оказывается и общественная деятельность. Возможности для реализации себя здесь безграничны. Главная задача состоит в том, чтобы способствовать созданию русского просвещения. Каждый образованный человек не только может, но и обязан участвовать в этом общем деле.

> ...У нас ничей голос не лишний <...> Скажу более: в наше время каждый мыслящий человек не только может, но еще обязан выражать свой образ мыслей перед лицом публики, <...> ибо только общим содействием может у нас составиться то, чего так давно желают все люди благомыслящие, чего до сих пор, однако же, мы еще не имеем и что, быв результатом, служит вместе и условием народной образованности, а следовательно, и народного благосостояния: я говорю об общем мнении [Киреевский 1998, 43–44].

Таким образом поэт-пророк превращается в журналиста. Ведь, если идеальное и действительное совпадают, поэзия и жизнь сошлись, общественная жизнь наполнилась идеальным смыслом, то сфера его деятельности — поприще просвещения.

Но поскольку русское просвещение должно стать со временем «эклектически-европейским» [Киреевский, II, 170], т. е. совместить в себе все итоговые достижения западной образованности, то основная задача состоит в том, чтобы познакомить Россию с этими достижениями, наладить каналы, по которым европейское просвещение перетечет в наше Отечество. Это и было целью той деятельности, которую Киреевский предназначил себе. Суть ее лучше всего выразил С. А. Соболевский в своем сообщении С. П. Шевыреву о том, что И. В. Киреевский «хочет решительно исключительно новиковствовать» и что мысль о том, чтобы завести типографию, — его (Киреевского) конек [Соболевский, 488].

Это значит, что Киреевский намеревался развернуть широкую издательскую просветительскую деятельность. В письме М. П. Погодину в 1846 г. он с сочувствием будет вспоминать о новиковском

кружке — «этом обществе незаметных делателей, трудящихся в тишине и без славы, без выгод, на пользу человечества и Отечества» [Киреевский, II, 240]. Тот же идеал вдохновлял его и в 1830 г. Недаром в начале «Обозрения русской словесности 1829 года» он помещает апологию Новикова[23].

> Новиков не распространил, а создал у нас любовь к наукам и охоту к чтению. <...> Тогда Отечество наше было, хотя не надолго, свидетелем события, почти единственного в летописях нашего просвещения: рождения *общего мнения* [Киреевский 1998, 58].

И. В. Киреевский хочет идти по стопам Новикова, хочет быть его продолжателем и наследником. Ядром его планов было, видимо, создание собственной типографии, а также выпуск журнала. Мысли об этом посещали его и до поездки в чужие края, и, вероятно, об этом они «много толковали» с С. А. Соболевским в Мюнхене **[XXXII]**. Выработалась концепция (по крайней мере у Соболевского) «полуученого журнала», который будет «завлекать низшие, по-бусурмански незнающие классы людей, более и более к чтению» [Соболевский, 490].

Уже из-за границы Киреевский подготавливает почву для своего предприятия. Он просит А. А. Елагина выбрать из долбинских дворовых пять мальчиков от 10 до 12 лет и отдать их «учиться читать, писать, считать и пр.», чтобы можно было «диктовать спустя рукава», чтобы они переписывали набело, что необходимо для типографии и журнала. «Эти планы и намерения — моя беспрестанная пища здесь; я их жую, и пережевываю всякий раз, когда не занят непосредственно минутою, что́ бывает очень часто и почти большую часть дня» [Киреевский 1907, 82], — признается Киреевский маменьке в письме из Мюнхена 21 мая 1830 г. Его просьба была выполнена.

Вернувшись на родину, в 1832 г. Киреевский берется за издание «Европейца». По-видимому, этот журнал был лишь частью означенного выше плана. По крайней мере, концепция, которую Ки-

[23] Деятельность Новикова Киреевский сравнивает с деятельностью другого «типографщика» — Франклина: «...последствия их деятельности были столь же различны, сколько Россия отлична от Соединенных Штатов» [Киреевский 1998, 58]. Заметим, что именно Россию и США Киреевский считал странами, которые «не участвуют во всеобщем усыплении» Запада.

реевский высказывает в письме Жуковскому о «Европейце», вполне совпадает с программой «новиковствования»:

> Выписывая все лучшие неполитические журналы на трех языках, вникая в самые замечательные сочинения первых писателей теперешнего времени, я из своего кабинета сделал бы себе аудиторию европейского университета, и мой журнал, как записки прилежного студента, был бы полезен тем, кто сами не имеют времени или средств брать уроки из первых рук. Русская литература вошла бы в него только как дополнение к европейской...[24] [Киреевский, II, 224].

Известно, чем закончилось это предприятие Киреевского. «Европеец» был запрещен на втором номере, и все планы его рухнули. Оказалось, что жизнь действительная в России отнюдь не совпадает с идеальной. Киреевский переживал этот удар очень тяжело. «Вся его деятельность умервщлена» [Гиллельсон 1965, 117], — выразился по этому поводу Жуковский в письме к Бенкендорфу. Деятельность оказывалась невозможной, и она не побеждала бренности. Можно еще было попробовать укрыться от мира действительного в мире мечты.

## Глава 3. «Мечта»: религиозно-эстетические искания В. А. Жуковского и И. В. Киреевского

Киреевский в одном из писем говорит о себе, что «воображения собственно у меня нет, а его место заступает память» [Киреевский, I, 42], и это дало М. О. Гершензону повод утверждать, что Киреевский был «вообще лишен» воображения [Гершензон 1989, 297]. В этой автохарактеристике и характеристике Гершензона позволительно усомниться. Мечтательность была такой же фамильной чертой Киреевских, как и пристрастие к снам.

У И. В. Киреевского в 1820-е годы мечтательность развилась до чрезвычайности. Он часами «отдавал свою голову на произвол судьбы и тогда строил себе на воздухе разного рода Италии» и переносился в воображаемый мир мечты. Он воображал будущее, которое «любил одевать в блестящие краски», и населял его «милыми сердцу» родными. «Вы оба служите для меня связью всей про-

---

[24] Ср. также письмо С. П. Шевыреву 26 октября 1831 г. [Киреевский 1984, 305].

шедшей моей жизни, и входите во все те планы, которые воображение строит в будущем» [Киреевский, I, 8], — пишет он в 1826 г., имея в виду маменьку и отчима. В программу будущей литературной деятельности, изложенную И. В. Киреевским в письме А. И. Кошелеву 1827 г., включены и четыре его брата — это «одно из моих любимых мечтаний» [Киреевский, I, 10].

Во время поездки 1829–1830 гг. он постоянно «замечтывается» и уносится мыслью к родным. 11 января, начав в 11 часов вечера свое первое письмо к ним из Петербурга, он, написав один абзац, замечтался, задумался и, очнувшись в половине первого, уже не в состоянии был продолжать [Киреевский, I, 15]. В Петербурге каждый вечер между раздеванием и сном он по два часа мечтает о родных[25]. В уже известный нам день рождения своей сестры 8 (20) августа И. В. Киреевский, «чтобы освятить себя на этот день», начал его с письма к ней. Он принялся за него в 7 ч. утра, написал три строки, «но вместо того, чтобы продолжать письмо свое, я засмотрелся на эти 3 строчки, как будто на Рафаэлеву картинку» и промечтал до 9 ч. — опять-таки два часа. «...Что же я делал в эти 2 часа, — ты этого не спросишь» [Киреевский, II, 220], — пишет он Маше. Однако это можно предположить. За три дня до этого И. В. Киреевский рассказывал маменьке о том, что ему приходит в голову в такие минуты:

> ...то как вы сидите вместе, то как гуляете в саду, то здоровы ли вы, то Машкина рожица, то как я прощался с вами, то Языков читает на столе стихи, то у вас болят глазки, то вы здоровы и веселы и думаете об нас, то как мы спорим с папенькой о политической экономии, то толкуем о Шеллинге, то Андрюшка дернул бровкой, то Васька сочинил стихи и пр. [Киреевский 1907, 93–94].

На воображении же строится и восприятие Киреевским произведений искусства. Из всех искусств наиболее близким ему была живопись. Это — тоже фамильная черта. Авдотья Петровна имела несомненный художественный талант и не оставляла кисти до самых преклонных лет. Петр хорошо рисовал и вырезал силуэты.

---

[25] В письме от 17 января он описывает свой типичный петербургский день следующим образом: проведя вечер с Жуковским или с «петербургскими москвовцами», «еду к вам в Москву, т. е. ложусь спать: в эти два часа, которые проходят между раздеваньем и сном, я не выхожу из-за Московской заставы» [Киреевский, I, 19].

Иван, кажется, также пробовал себя в этой области. По крайней мере, Авдотья Петровна в одном из писем к Жуковскому упоминает о портрете Маши Киреевской его работы. «Иногда мне кажется, что я рожден быть живописцем, если только наслаждение искусством значит иметь к нему способность» [Киреевский, I, 41], — писал он в 1830 г.

К живописи Киреевский особенно восприимчив и внимателен. Первое его письмо из Петербурга родным наполовину заполнено детальным описанием картин, которые украшали стены одной из комнат квартиры Жуковского в Шепелевском дворце[26]. В Берлине более всего привлекла его картинная галерея. Оказавшись на три дня в Дрездене, он также поспешил в картинную галерею. В Мюнхене он ходил в галерею чуть не ежедневно.

Для Киреевского картина — это особый мир, в который можно окунуться мечтою. Видимое изображение — лишь часть этого мира, причем не самая существенная. И. В. Киреевский рассказывает в письме матери:

> Я до сих пор еще не могу приучить себя, смотря на картину, видеть в ней только то, что в ней есть. Обыкновенно начинаю я с самого изображения, и чем больше вглядываюсь в него, тем больше удаляюся от картины к тому идеалу, который хотел изобразить художник. Здесь поле широкое, и прежде чем успею опомниться, воображение закусит удила и, как черт св. Антония, унесет так быстро, что прежде чем успеешь поднять шапку, она лежит уже за тысячу верст [Киреевский, I, 41].

Поэтому для того, чтобы рассказать впечатление от картин, приходится говорить не о них. Картина — это лишь дверь в мир мечты. Чтобы открыть эту дверь, нужно подобрать к ней ключ, понять ее идею, и это можно сделать только воображением или сердцем — если картина касается особенно чувствительных его струн. Всякое художественное произведение ценно для Киреевского прежде всего тем, что оно вводит человека в «бессмертный мир очарований», в котором живешь «просторнее, полнее и счастливее, нежели в старом действительном». К этому миру человек стремится лучшими силами души. «Человек не весь утопает в жизни дейст-

---

[26] В 1853 г. он заносит в свой дневник такое же подробное описание религиозных картин венских художников из альбома, привезенного в Москву Е. А. Жуковской [Das Tagebuch, 182–183].

вительной <...>. Лучшая сторона нашего бытия, сторона идеальная, мечтательная, та, которую не жизнь дает нам, а мы придаем нашей жизни, которую преимущественно развивает поэзия немецкая...» [Киреевский 1998, 59].

Поэтому первое требование к художественному произведению — это требование правдивости мечты, цельности. Если части нового, лучшего мира не будут соединены в единство, будут разногласить друг с другом — мир развалится, и в нем нельзя будет жить мечтою. Главный недостаток, который Киреевский видит в некоторых произведениях высоко ценимых им Пушкина, Баратынского, Шевырева, — это недостаток цельности, отсутствие единства содержания, «сосредоточенности чувства» и «одной *составной силы*, в которой бы соединились и уравновесились все душевные движения» [Киреевский 1998, 72]. Его огорчает то, что из-за дисгармонии мир этих произведений «при первом покушении присвоить его нашему воображению разлетается в ничто, как туманы Ледовитого моря, которые, принимая вид твердой земли, заманивают к себе любопытного путешественника и при его же глазах, разогретые лучами солнца, улетают на небеса» [Киреевский 1998, 51]. Поэтому его так привлекают «Руслан и Людмила» и поэзия Ариосто: в них создан прекрасный сказочный мир — «теплая, светлая комната, где можно отдохнуть и отогреться, кого мороз и ночь застали в пути» [Киреевский 1907, 100]. В этом он видит основное достоинство поэзии Баратынского, «которая дышит единственно любовью к соразмерностям и к гармонии» и переносит «в атмосферу музыкальную и мечтательно просторную» [Киреевский 1998, 116–117]. Свет и простор исходят от источника, который таится в глубине всякого истинно изящного произведения — от невыразимого.

Как известно, невыразимое является одним из важнейших понятий «поэтической философии» Жуковского 1820-х годов. Своеобразным ее итогом стал отрывок «Невыразимое». По наблюдению Г. А. Гуковского, в «Невыразимом» перед нами — пейзаж души[27],

[27] Показательно то, что «внешние», «вещественные» черты пейзажа даны поэтом настолько условно, что, читая стихотворение, можно с одинаковым успехом представлять себе и «картины берегов» небольшой речки Славянки в Павловске, и «дрожанье вод блестящих» залива в Средиземном море. По крайней мере, У. М. Тодд делает попытку доказать, что «Невыразимое» — это художественная разработка письма Жуковскому К. Н. Батюшкова, в котором он описывает вид из окна своего дома в Италии [Тодд, 74–77].

в котором «внешние» слова служат лишь намеками внутренних душевных состояний [Гуковский, 46–54].

Это становится еще более очевидно, если сравнить «Невыразимое» с другими стихотворениями 1818–1824 годов. Тема невыразимого является для них лейтмотивом. Например, послание «Государыне Великой княгине Александре Федоровне на рождение Великого князя Александра Николаевича», кажется, непосредственно подготавливает ее развитие в самом отрывке «Невыразимое». Вестником невыразимого в этом послании становится не природа, а колыбель младенца. Как и в «Невыразимом», Жуковский, обращаясь к Великой княгине Александре Федоровне, только что родившей сына, пытается уловить недоступное словам с помощью поэтических образов, и образы эти в обоих стихотворениях одинаковы: немотствующий перед тайнами небесного земной язык; сладостно-томительное стремление к «безвестному», «далекому»; «обворожающее» «очарование» миновавщего и «упование» на «грядущее»; «присутствие Созателя в созданье» и «ясное для сердца Провиденье», открывающееся душе.

Сходными путями тема невыразимого развивается не только в соответствующем месте «Подробного отчета о луне», которое является прямой переработкой отрывка «Невыразимое» (поскольку и сам «Подробный отчет» — переработка «Отчета о луне» 1819 г.), но и в других стихотворениях 1818–1824 годов. Из них видно, что невыразимое не необходимо связано с природой. Природа выступает, скорее, как повод. При созерцании ее прекрасных картин как будто покрывало спадает с души, и душа ясно видит и ощущает «присутствие Создателя в созданье» — в природе и в ней самой. Невыразимое — это религиозное чувство, переживание Божественности души и Божественности мира, оно и субъективно, и объективно, в нем исчезает противопоставленность субъекта и объекта[28].

[28] Можно было бы соотнести это с идеями трансендентализма, оригинально освоенными и пережитыми романтиками, и сказать, что в невыразимом мы оказываемся на той точке совпадения субъекта и объекта, о которой учит в «философии тождества» Шеллинг. В этом же смысле и Новалис говорил, что поэт «представляет собою в самом действительном смысле тождество субъекта и объекта, души и внешнего мира» [Новалис, 122]. (Иенские романтики и Шеллинг восприняли эту проблематику прежде всего от И. Г. Фихте). Однако нельзя не отметить, что у Жуковского пантеистическая составляющая этих идей и переживаний гораздо меньше выражена, чем у немецких романтиков.

Фактически формула этого переживания остается той же, что и в дневниковой записи 1 июля 1805 г. Как и в этой записи, во всех стихотворениях 1818–1824 годов, связанных с темой невыразимого, присутствуют образы вечера (или зари), «неясности» и «отдаленности» — «далекого», «святыни с вышины», «светлой вышины». Они читаются хронологически и переносят мысль в «святое прежде», которое вдруг становится «нелетящим», в котором прошлое и будущее сливаются в одно; рождается меланхолическая тоска о быстротечности мира и сладкое стремление к небесной Отчизне.

Атмосферой невыразимого пронизан и первый известный нам художественный опыт Киреевского в прозе — очерк «Царицынская ночь». Он имеет множество точек соприкосновения с «пейзажно-медитативной» лирикой Жуковского 1818–1824 годов.

Одним из общих ее принципов является органичное сопряжение переживаний природного, личного и исторического (см. [Янушкевич]). Этот принцип ясно обозначается уже в «Славянке». «Славянка» дает нам и один из первых примеров поэтики невыразимого. Мысль и чувство в этом стихотворении спешат по уже известному нам пути: невыразимое, навеянное на душу картинами природы, влечет в прошлое, причем это прошлое не только личное, но историческое — элегия «обогащается историко-философской проблематикой», «впитывает ораторские интонации» (см. [Янушкевич, 137]).

В «Царицынской ночи» Киреевского мы сталкиваемся, фактически, с той же «элегической» логикой. Очерк рассказывает о ночной прогулке нескольких друзей в московский пригород Царицыно. Меняющиеся картины царицынского пейзажа пробуждают и волнуют их души, и мысли героев очерка сами собой идут «разгадывать прошлую жизнь отечества».

Настоящим героем и «Славянки», и «Царицынской ночи» является невыразимое. А. С. Янушкевич указывает, что в «Славянке» «за многочисленными «как бы», «мнится», «как будто», в атмосфере «туманного», «эфирного», «очарованного», «незримого», «неизвестного», «смутного» лишь приоткрывается другой мир — мир невыразимого» [Янушкевич, 136].

У Киреевского это выражено слабее — ведь «Царицынская ночь» остается очерком, а не элегией; очерк написан не от первого

лица, однако атмосфера невыразимого подразумевается им. Она наполняет собою царицынскую ночь, согревает слова и мысли его героев.

Как и у Жуковского, у Киреевского мысль и чувство, природное, личное и историческое сливаются в одном переживании; ощущение бренности земного сопрягается с упованием, рождающимся от соприкосновения души с небесным.

Оба произведения заканчиваются на одной и той же ноте. В финале «Царицынской ночи» невыразимое, переполнявшее сердца друзей, изливается в поэтических строках импровизации Вельского. Это стихотворение (одно из немногих сохранившихся стихотворений Киреевского) построено на поэтической расшифровке семи звезд Большой Медведицы (созвездия, которое увидел над своей головой Вельский, приступив к импровизации): «И все, что прекрасного есть на земле (т. е. вера, песнопение, любовь, слава, свобода, дружба и, видимо, надежда. — *Д. Д.*), — все дар семизвездного хора» [Киреевский, II, 149]. Для нас интересно то, что символ звезды присутствует и в финале «Славянки».

У Жуковского обычно звезды — это приветные огоньки небесной Отчизны. Он смотрит на них, как рыбак, попавший в ночную бурю, глядит на огни родного берега. В мерцании звезд душе открывается свет ее небесной родины, приют тихой пристани.

*Пускай темно на высоте;*
*Сияют звезды в темноте.*
*То свет родимой стороны;*
*Про нас они там зажжены.*
(«Деревенский сторож в полночь» [ПССиП, II, 78])

Звезды — это окна или двери в мир невыразимого, явление невыразимого в «темной области земной».

Поэтому символ звезды у Жуковского тесно связан с образом посредника между землей и небом — «таинственного посетителя», «вестника», «гения чистой красоты», приоткрывающего завесу, отделяющую земной мир от небесного.

И во всем, что *здесь* прекрасно,
Что наш мир животворит,
Убедительно и ясно
Он с душою говорит;
А когда нас покидает,

В дар любви у нас в виду
В нашем небе зажигает
Он прощальную звезду.
(«Лалла Рук» [ПССиП, II, 223])

В «Славянке» эта «прощальная звезда» именуется «звездой преображенья»:

И ангел от земли в сиянье предо мной
Взлетает; на лице величие смиренья;
Взор к небу устремлен; над юною главой
Горит звезда преображенья [ПССиП, II, 24].

У Киреевского «звездная символика» проще и менее своеобычна **[XXXII]**, чем у Жуковского, — это и естественно, ведь у него не было и столь виртуозно разработанной поэтики; но для нас важно, что в финале «Царицынской ночи» именно с этой символикой связано поэтическое вдохновение, движущей силой и сущностью которого является невыразимое.

В итоговом, но одновременно и переходном произведении, которым заканчивается романтический период его творчества и начинается славянофильский — в недоконченной повести «Остров», Киреевский предлагает целую эстетику невыразимого. Она вложена в уста одного из героев — молодого немецкого поэта и живописца Леонарда фон Фукса и многими нитями связана с эстетикой иенского романтизма, недаром Леонард говорит, что он учился в Иене (по хронологии повести время учения падает на 1809 г.).

По его словам, невыразимое содержится в каждом произведении искусства, но содержится странным и непостижимым образом. Строки стихотворения, краски и линии картины, звуки музыки лишены субстанциального единства с ним, самое большое, что они могут — это обозначить, намекнуть, указать на него. Согласие между выражением и невыразимым — всегда «несозданное», между ними — всегда неустранимый зазор.

Каждое произведение — это не выражение, но лишь «тень», «отблеск» невыразимого. Невыразимое таится в глубине души, на «высоте сердечной», «все прекрасное на земле есть только бледный его отблеск», и красота искусства лишь помогает его обнаружить, как бы в зеркале отражает его. Создание или созерцание художественного творения — это «ясновидение невыразимого», таинственное пробуждение души.

Поэтому истинное восприятие картины, например, не сводится к рассматриванию ее рисунка. Это неподвластное регламентации событие, когда картина открывает нечто внутри самого человека и через это сама открывается ему.

> ...Вообще искусство не выражает ничего, а только обозначает, намекает на что-то. И напрасно изящное произведение называют *воплощением* мысли, как теперь мода выражаться. Оно только тень ее, ее *второй* отблеск [Киреевский, II, 206].

Здесь все напоминает Жуковского: и для него прекрасное невыразимо, и для него оно таится в душе человеческой, и для него изящное есть область прекрасного. Но есть и отличия. Для Жуковского прекрасное — это категория принципиально религиозная, «присутствие Создателя в созданье».

Те письма, в которых Киреевский делится с родными впечатлениями от картин мюнхенской и берлинской галереи, сами собой напрашиваются на сравнение со знаменитым письмом Жуковского о Рафаэлевой Мадонне (оно было, вероятно, известно Киреевскому). Для Жуковского творение Рафаэля воспринимается как религиозное откровение. Созерцание этой картины описывается им как мистический опыт:

> Час, который провел я перед этою Мадонною, принадлежит к счастливым часам жизни, если счастием должно почитать наслаждение самим собою. Я был один; вокруг меня все было тихо; сперва с некоторым усилием вошел в самого себя; потом ясно начал чувствовать, что душа распространяется; какое-то трогательное чувство величия в нее входило; неизобразимое было для нее изображено, и она была там, где только в лучшие минуты жизни быть может. *Гений чистой красоты был с нею* [ПСС, III, 434].

«Раздернулся занавес», скрывающий небесное от земного, «и тайна неба открылась глазам человека».

Для Жуковского было характерно то, что протопресвитер Василий Зеньковский назвал «усвоением религиозного смысла искусству» [Зеньковский 1989, I, 138], а Ф. З. Канунова и А. С. Янушкевич называют «религиозной эстетизацией искусства» [Канунова, Янушкевич].

Поэзия для него — откровение небесного, Божественного на земле. Эта характерная для романтизма мысль выражена у Жуковского с афористической проникновенностью и отчетливостью:

«Поэзия есть Бог в святых мечтах земли», «поэзия небесной религии сестра земная»[29]. В таком случае фигура поэта тоже приобретает религиозное значение. Он — сторож

нетленной той завесы,
Которою пред нами горний мир
Задернут, чтоб порой для смертных глаз
Ее приподымать и святость жизни
Являть во всей ее красе небесной —
Вот долг поэта, вот мое призванье!
(«Камоэнс» [ПСС, II, 109–110])

Иногда прекрасное является в таинственном образе-символе, который, как считает И. Ю. Виницкий [Виницкий] (ср. [Аверинцев 1996]), имел для Жуковского реальное значение, — в женственном образе, стоящем в одном ряду с Софией В. С. Соловьева и Прекрасной Дамой А. А. Блока. У Киреевского тоже имеется такая персонификация: в «Опале» Нурредин стремится в мир мечты, чтобы встречаться там с девицей Музыкой.

Но как бы прекрасное ни являлось на земле, оно — мимолетное, неосуществимое, чужестранное. В «Опале» Нурредин говорит: «Обман все прекрасное, и чем прекраснее, тем обманчивее; ибо лучшее, что есть в мире, это — мечта» [Киреевский, II, 163].

Прекрасное обманчиво, непрочно, недолговечно. Оно на мгновение появляется в мире, в котором господствуют совсем другие начала. В этом мире сильнее оказывается тот, кто «никогда не желал невозможного, никогда не искал несбыточного, никогда не любил небывалого», кто умеет считать.

Когда в 1815 г. Жуковскому стало совершенно ясно, что «счастия с Машей» не будет, это резко изменило его взгляд на то, как небесное может существовать на земле. Оказывается, что острова посреди реки времени нет, и Жуковский круто изменил свое мнение о возможности найти оазис счастья среди пустыни бытия.

В своих ранних дневниках и письмах он часто рассуждал о том, что целью жизни человека является счастье: «Должно стараться сделать себя счастливым, это есть закон натуры» [ПСС, III, 550].

---

[29] В «Странствующем жиде» она присутствует уже в значительно более мягкой форме «Поэзия — земная / Сестра небесныя молитвы, голос / Создателя, из глубины созданья / К нам исходящий чистым отголоском» [ПСС, II, 491].

Теперь он пишет: «Счастие не цель жизни. <...> Мы знаем здесь одно потерянное счастие. Счастие наш предмет; здесь мы имеем только тень предмета» [ПСС, III, 575], — пишет он. «Счастие» возможно лишь как мгновение и как воспоминание об этом мгновении.

Эту теорию Жуковский подробно излагает в записи в альбом С. Н. Самойловой (1817 г):

> ...Я когда-то сказал: *счастие жизни состоит не из отдельных наслаждений, но из наслаждений с воспоминанием*, и эти наслаждения сравнил я с фонарями, зажженными ночью на улице: они разделены промежутками, но эти промежутки *освещены*, и вся улица светла, хотя *не вся* составлена из света. Так и *счастие жизни*! *Наслаждение — фонарь*, зажженный на дороге жизни; *воспоминание — свет*, а *счастие — ряд* этих фонарей, этих прекрасных светлых воспоминаний, которые всю жизнь озаряют [ПСС, III, 586].

Если раньше счастие для Жуковского жило в будущем, то теперь поэт пытается уберечь его от хода времени в прошедшем; раньше он переносился в счастливое будущее надеждой и упоительной мечтою, теперь он готов жить в прошедшем воспоминанием.

Строка из «Теона и Эсхина»: «Для сердца прошедшее вечно», является лучшим выражением этой программы. Ход мысли Жуковского таков:

> Надежда — пустое слово <...>. И что надежда? Беспокойное, хотя нередко сладостное ожидание чего-то в будущем; такое ожидание только вредно: оно уничтожает настоящее. Позабудь о будущем, чтобы жить как должно; пользуйся настоящею минутою, ибо только она есть верное средство к прекрасному! Зажигай свой фонарь, не заботясь о тех, кои Проведение даст зажечь после: в свое время ты оглянешься, и за тобою будет прекрасная, светлая дорога! [ПСС, III, 586].

На первый взгляд пафос этого рассуждения в том, чтобы «обращаться к настоящему». Но настоящая минута пропадает, и сохранить ее от пожирающего пламени хроноса можно только в несгораемом сейфе прошедшего.

> Можно некоторым образом сказать, что существует только то, чего уж нет! Будущее может не быть, настоящее может и должно перемениться; одно прошедшее не подвержено пременяемости;

> воспоминание бережет его; и если это воспоминание чистое, то оно есть ангел-хранитель нашего счастия; оно утешает наши горести; оно озаряет пред нами неизвестность будущего [ПСС, III, 586].

Таким образом, и эта попытка жить в настоящем оборачивается переселением в прошедшее, в мир воспоминаний. Идеал оказывается не впереди, а позади, но к настоящему опять «привязаться» не удается.

Каждое «чудное мгновение» — это откровение в душе небесного, явление Божественного. Но стоит завесе, отделяющей небесное от земного, приоткрыться, как она смыкается вновь. Гений чистой красоты посещает землю лишь на мгновение, не больше.

Эти мгновения нужно хранить в тайнике сердца — в воспоминании, и как скупой любуется своими сокровищами, так душа живет этими мгновениями, они, подобно звездам, освещает тьму ночи, окружающую ее.

> Жизнь наша есть ночь под звездным небом; наша душа в лучшие минуты бытия открывает сии звезды, которые не дают и не должны давать полного света, но, украшая наше небо, знакомя с ним, служат в то же время и путеводителями на земле! [ПССиП, XIII, 156–157].

Лучшим выражением всей эстетико-религиозной системы Жуковского является его стихотворение «Лалла Рук».

Теперь идеал Жуковского не в будущем, а в прошлом. Прошлое обладает существенностью, оно вечно, в нем время наконец останавливается, теряет свою силу.

Но на самом деле ничего не меняется. Ведь по-настоящему человек может жить лишь в настоящем[30], здесь и сейчас. В будущем и прошлом он живет только мечтою. Жить в будущем или в прошлом — неважно, это все равно означает жить в мечте.

Прекрасный мир воспоминаний, мир мечты, счастие — это одно и то же несбыточное и небывалое, лишь обозначенное разными наименованиями, и оно подчеркивает фундаментальное для Жуковского ощущение бренности мира.

---

[30] «И если вы научитесь в течение пяти минут быть совершенно в настоящем времени, ни впереди, ни позади, и нигде, а тут, вы познаете, что значит быть» [Антоний, 160], — говорит митрополит Антоний Сурожский.

## Глава 4. «Река времен»: пасхальная тема в жизни и творчестве В. А. Жуковского

Прекрасное посещает мир лишь на мгновение. И это грустно.

> Руссо говорит: Il n'y a de beau que ce que n'est pas — *прекрасно только то, чего нет*. Это не значит: *только то, что не существует*; прекрасное существует, но его *нет*, ибо оно, так сказать, нам является единственно для того, чтобы исчезнуть, чтобы нам сказаться, оживить, обновить душу — но его ни удержать, ни разглядеть, ни постигнуть мы не можем; оно не имеет ни имени, ни образа; оно посещает нас в лучшие минуты жизни — величественное зрелище природы, еще более величественное зрелище души человеческой, очарование счастия, вдохновение несчастия и проч. производят в нас сии живые ощущения прекрасного, и весьма понятно, почему почти всегда соединяется с ним грусть — но грусть, не приводящая в уныние, а животворная, сладкая, какое-то смутное стремление: это происходит от его скоротечности, от его невыразимости, от его необъятности [ПСС, III, 227].

Но эти светлая грусть и тоска могут повернуться и своей темной стороной. Из сладкого томления по небесной отчизне они превратятся тогда в мучительное ощущение безумия мироздания, в котором господствует бренность и смерть. И это переживание поставит самого человека на грань безумия. Оно может достигать необычайной интенсивности и силы, как, например, у И. С. Тургенева в последние годы жизни, когда мысль о смерти буквально преследовала его (что видно и из его стихотворений в прозе). Он рассказывал:

> Вот еще какая болезнь у меня, целые месяцы преследовали меня эти скелеты; как сейчас помню, это было в Лондоне, — пришел я в гости к одному пастору. Сижу я с ним и с его семейством за круглым столом и разговариваю, а между тем мне все кажется, что у них через кожу, через мясо, вижу кости, череп... Мучительное это было состояние. Потом прошло... [Тургенев, 646].

Что касается начала XIX в., то подобное переживание М. О. Гершензон называет для этого времени типичным [Гершензон 1989, 230]. Можно сказать, что оно свойственно вообще предромантизму с его элегической поэзией кладбищ, развалин, сумерек, ночи и тому подобных вещей. Но интенсивность и глубина это-

го переживания выводит его за рамки поэтического штампа и делает меланхолию не «сладкой» игрушкой, но криком, вырывающимся из глубины человеческого сердца.

Такие переживания буквально клубились вокруг Жуковского. Ими наполнен, например, дневник Н. И. Тургенева. М. О. Гершензон сравнивает страницы этого дневника с последними строками очерка К. Н. Батюшкова «Путешествие в замок Сирей» и находит здесь несомненное сходство. Но «Путешествие в замок Сирей» — не самое сильное, что написано Батюшковым на тему о времени и бренности. Какую роль она играла в развитии его болезни разобраться могут, конечно, только специалисты-психиаторы, но разве не странно, что она появляется во всех стихотворных строках, написанных во время нее? П. Паламарчук говорит, что «река времен» — «ключевой художественный образ» для Батюшкова, он «пронизывает все его наследие насквозь», «проявляясь сперва незаметно, чтобы с тем большей силой прозвучать в последних его произведениях» [Паламарчук, 459].

Он появляется и в записанном в альбом Жуковскому во время их встречи 4 ноября 1821 г. в Плауне под Дрезденом, созданном на грани здоровья и безумия стихотворении[31]:

Жуковский, время все поглотит.
Тебя, меня и славы дым,
Но то, что в сердце мы храним,
В реке забвенья не потопит! [Батюшков, 303]

Эти строки отсылают, конечно, к предсмертному стихотворению Г. Р. Державина:

Река времен в своем стремленьи
Уносит все дела людей
И топит в пропасти забвенья
Народы, царства и царей.
А если что и остается
Чрез звуки лиры и трубы,—
То вечности жерлом пожрется
И общей не уйдет судьбы! [Державин, 304]

[31] Тогда же Батюшков читал Жуковскому свое стихотворение о «Вечном Жиде», может быть повлиявшее на позднейший замысел Жуковского [Кошелев 1987, 287].

Это же восьмистишие Державина имеется в виду и в другом стихотворении Батюшкова, написанном им, по-видимому, в начале болезни (мелом на стене):

Ты знаешь, что изрек,
Прощаясь с жизнию, седой Мельхиседек?
Рабом родится человек,
Рабом в могилу ляжет,
И смерть ему едва ли скажет,
Зачем он шел долиной чудной слез,
Страдал, рыдал, терпел, исчез [Батюшков, 304].

Если прав П. Паламарчук, который убедительно показывает, что под Мельхиседеком здесь имеется в виду Г. Р. Державин [Паламарчук, 462], то эти семь строк представляют собой комментарий на державинское восьмистишие. Они раскрывают его антропологический смысл. Если «река времен» уносит и топит в пропасти забвенья все дела людей, то и жизнь человека — без смысла, он раб безликого всепоглощающего времени. Признание временности и смертности конечными и неизменными основами мира приводит к отрицанию возможности свободы, к признанию рабства как необходимого и неизбежного удела человека.

> Если я — приговоренный к смерти, если через определенное время от меня в этом мире ничего, кроме лопуха, не остается, о каком же освобождении человечества ... может идти речь? <...> Если смерть будет господствовать вечно <...>, тогда, очевидно, дело свободы, дело реального освобождения человечества нужно считать проигранным *окончательно*. Смерть делает совершено призрачным и мнимым всякое утверждение свободы на земле [Эрн, 196].

Если человек появляется из небытия и возвращается в небытие, зачем он тогда живет — «страдает, рыдает, терпит»? Кошмар, безумие и тоска бессмысленного механического существования осязаемо передаются в стихотворении, написанном Батюшковым 14 мая 1853 г, в один из «просветов» его болезни:

Премудро создан я, могу на свет сослаться;
Могу чихнуть, могу зевнуть;
Я просыпаюсь, чтоб заснуть,
И сплю, чтоб вечно просыпаться [Кошелев 1987, 290].

Встает самый главный вопрос: можно ли человеку спастись из этой «реки времен»? Оказывается, что романтическими средства-

ми сделать это невозможно: невозможно найти посреди нее счастливый и неприступный волнам остров «милого вместе», река времен не укрощается и не делается тихой заводью деятельности, от нее невозможно укрыться в мире мечты, и даже «гений чистой красоты», посещающий земной мир на минуты, не может изменить его — он лишь зажигает светильник для идущих путем земной жизни. «Ни мы сами не найдем, ни постановления гражданские не создадут для нас такого счастия земного, которое было бы без утрат, и никто не выгонит из жизни испытующего или губящего ее несчастия, из нас самих или из обстоятельств внешних истекающего» [ПСС, III, 249], — к такому выводу приходит Жуковский.

Но если так, если действительно правда, что смерть заложена в самых основаниях нашего бытия, что спасения от нее нет, то тогда нет спасения и от меланхолии, тогда «всего прочнее на земле печаль» (А. А. Ахматова). Однако в 1846 г. в своей программной статье Жуковский отрекается от меланхолии. И. Ю. Виницкий, считающий эту статью итогом мировоззренческой эволюции поэта, связывает произошедшую в нем перемену с найденной им системой художественно-мистических образов: мрачной и злой Меланхолии противопоставляется двуединый радостно-печальный символ Allegro — Penseroso (А. Воейкова — М. Мойер) [Виницкий].

Но сам Жуковский связывал преодоление меланхолии с принятием христианского благовестия, а ее торжество — с началами языческого античного мировоззрения.

Он одним из первых в Новое время уловил ту скорбную музыку, которая незаглушаемо звучала в античном мире, одним из первых почувствовал струю «пессимизма и мистики» в классической культуре. Уже в XX в. она была исследована и описана. То, что Жуковский замечал ее в 40-х годах 19-го столетия, когда античность представлялась по большей части чем-то непомрачаемо-радостным, еще раз говорит о его чуткости.

Он различал в античном мире два рода грусти. Одна — это грусть души человеческой, смутно ощущающей свое высокое призвание и несчастное падение. Другая — «грустное чувство, извлекаемое из неверности, непрочности и ничтожности всего житейского, ничем не заменяемого по утрате его» [ПСС, III, 245], т. е. собственно меланхолия. «Кажется парадоксом, если сказать, что меланхолия есть *элемент* мира древнего <...>, но оно *так*!» [ПСС,

III, 246] — пишет Жуковский. Он считает ее следствием того, что в античности вся жизнь человека сосредотачивается во внешнем мире, который во все времена представляет собой нечто «рыхлое», изменяющееся, гибнущее, неверное — скорее призрачное, чем настоящее. Античность ничего не знает, кроме реки времен, всепоглощающего хроноса, в котором человек — песчинка, перемалываемая огромным механизмом мировой гармонии. «...Человек страдал и умирал и не было ему спасения перед лицом смерти и скорби <...> стон печали то сдержанный, полусдавленный, то громкий и жалобный, проносится от одного конца истории античного мира до другого» [Арсеньев 1992, 453]. Он рождается из чувства, «что жизнь есть дело случая, преданная во власть слепой необходимости, без ободрительного будущего, с прошедшим навеки утраченным, с одною мечтательною минутою настоящего...» [ПСС, III, 250].

Оба вида грусти побеждаются христианством. Христианство обращает душу внутрь себя, отвлекает ее взор от гибнущего внешнего мира к тому, что нетленно и вечно — к ней самой. Внутренняя грусть души преображается, светлеет, ибо христианство открывает ей истину о ее высоком призвании, о ее падении и совершенном Христом искуплении, оно дает исполнение ее стремлению к небесному. «Там, где есть Евангелие. не может уже быть ... меланхолии» [ПСС, III, 243–244]. В христианстве мятущаяся душа спасается от отчаяния: вместо безумного случая и слепой судьбы она видит все устрояющий в мире Промысел Божий; вместо бездны «ничтожества», разверзающейся за пределами земного, она получает обетование бессмертия.

Но как принять все эти блага, это спасение? Войти в «отворенную дверь искупления» можно только верою. Сделать это существенно важно и необходимо, поэтому тема веры становится у Жуковского последних лет жизни и главной, и драматичной, и глубоко разработанной. За его стихотворными и прозаическими строками, написанными о вере, чувствуется большой груз личных переживаний и исканий.

Жуковский свидетельствует о вере как о высшем проявлении свободы. «Вера — это самый возвышенный, самый свободный и самобытный акт души человеческой...». Уверовать человек может только свободным исканием и стремлением. Никто не может при-

нудить человека к вере. Верить человек может только сам. Свобода человека подчеркивается тем, что вера не дается ему как априорное условие его душевной жизни. Вера — это всегда усилие и подвиг, подвиг веры... Она не может быть доказана математически, ибо это нарушило бы свободу. «Там нет веры, где есть очевидность или умственное убеждение» [ПСС, III, 290], — пишет Жуковский. Невозможно «в границе своих телесных, тесных, запутанных слов...заключить светозарное, необъятное, непостижимое Божие слово» [ПСС, III, 304]. Не философские доказательства приводят человека к вере в Бога, а нечто, являющееся условием самих этих доказательств. «Бытие Бога не может быть доказано. Бог существует не потому, что наш ум Его постиг и своими доказательствами убедил нас в Его существовании; нет, но ум наш стремится Его постигнуть и доказать Его бытие потому, что Он существует» [ПСС, III, 288].

Одного стремления человеческого для веры недостаточно. «Вера есть свободный акт воли; но в то же время никакая человеческая воля без содействия воли высшей не может ввести в душу веру, сколь бы душа того ни желала. Воля открывает или запирает душу для веры» [ПСС, III, 290], но не создает ее. Ибо вера — это не такая же принадлежность души, как мысль или чувство. Вера — это событие, происходящее между Богом и человеком. «Вера, высочайший акт человеческой свободы, есть в то же время и высший дар Божией благодати» [ПСС, III, 290]. Вера есть встреча человека с Богом. Это ответ Бога на искание человека, или, скорее, ответ человека на искание Бога. Ибо Бог взыскует душу ранее, чем человек задумывается о Нем. Бог соприсутствует даже нашему сомнению, ведь и в самом сомнении есть искание истины. Жуковский поясняет это через сравнение.

> Один раз только ... истина сама явилась на земле глазам человека; и он ее видел без покрывала, и не узнал ее. Когда Спаситель стоял перед судилищем Пилата и Пилат спросил у Него, употребив, как римлянин, язык Рима: *Quid est veritas? Что есть истина?* — Господь не ответствовал. Но в ответе Его, если бы Он восхотел дать ответ, заключались бы все буквы слов вопроса с переменою только их порядка: *est vir, qui adest, — есть муж, который предстоит*. Истина есть Бог, а наш ум есть этот вопрошающий Пилат, который и не подозревает, что ответ на вопрос его заключается в самом его вопросе (понеже настоящий порядок ему

> неизвестен) и, председая гордо на судилище, не узнает божественного откровения, ему предстоящего в образе этого Всемогущего Узника, Которого скоро с самовластием беспощадным предаст поруганию и смерти **[XXXIV]** [ПСС, III, 222–223].

И вот вера есть таинственная встреча между Богом и человеком. Но поскольку вера основана на свободе, человек может отвергнуть ее — тогда он ввергает себя в бездну отчаянии, безбожия, меланхолии. Вот откуда идет меланхолия античного мира и новейшей поэзии — от безверия. Отвергая Бога, новейшие отрицатели возвращаются на круги язычества, и эти круги закруживают их в обманчивой и приманчивой круговерти жизни, в которой «таится за сотней масок — смерть» (Вяч. Иванов). Круги меланхолии ведут вниз, и

> самый меланхолический образ представляет нам сатана. Он пал произвольно; он все отверг по гордости; он все отрицает, *зная наверное*, что отрицаемое им есть истина. Итак, божественное ему ведомо, и оно было его собственностью, и он, зная его, произвольно свое знание отрицает... неверие с ясным убеждением, что предмет его есть верховная истина, и что эта истина есть верховное благо — чтó может быть ужаснее такого состояния души, и в то же время что грустнее, когда представишь себе, что сей произвольный отрицатель был некогда светлый ангел! [ПСС, III, 248].

Вера, которая спасает человека из этой бездны, это не просто уверенность ума или сердца. Такая уверенность — только «первый акт» веры. Второй — произвольное предание себя в волю Божию. Если человек «*поверив, предал* себя в полную волю того, кому поверил, если он *верует* и *вверяется*, то эта вера его есть вера живая; она выражается не одною мыслию, но и делом, или правильнее, дела с нею неразлучны» [ПСС, III, 289]. И такая вера опять есть проявление свободы. «Что есть свобода в высшем смысле? Совершенная подчиненность воле Божией всегда, во всем, везде, и ничему иному», а «покорность воли человеческой перед верховною волею Божиею состоит в ее неизменном согласовании с сею высшею волею» [ПСС, III, 307].

Тема Промысла неизменно присутствует в творчестве Жуковского на всем его протяжении. Особенно важной во внутренних исканиях поэта она становится с 1815 г., когда рушатся его надежды на счастливое «вместе» с Машей. Перед ним встает вопрос: если

счастие на земле невозможно, то как совершать земной путь? И он находит важный и по-настоящему религиозный ответ: нужно вверить себя под крепкую руку Промысла Божия. «Между настоящею минутою и неизвестным пределом жизни помести не *надежду*, а *Провидение*» [ПСС, III, 586]. «Доверенность к Творцу», — становится одной из главных руководствующих мыслей его жизни. «Мы не иное что, как путешественники по земле Провидения» [ПСС, III, 587], — говорит он. Все радостное и скорбное, приключающееся в жизни, нужно принять и благословить, нужно увидеть за всем этим Промысл, ведущий человека и воспитывающий его для вечности.

> Все наши здешние блага, и то, что мы называем ошибочно счастьем, и то, что наша слабость именует бедствием, все есть одно знамение Бога, есть Его воля в разных видах, есть явление, происходящее перед нами только для того, чтобы мы имели повод сказать самоотверженным сердцем: *да будет воля Твоя* [ПСС, III, 225].

И тогда душа человеческая обретает мир, в ней совершается «таинство смирения перед Богом» [ПСС, III, 221], и она видит, что «случая нет».

> На потребу нужно мне одно —
> Покорность, и пред Господом всей воли
> Уничтожение. О, сколько силы,
> Какая сладость в этом слове сердца:
> *Твое, а не мое да будет!* В нем
> Вся человеческая жизнь; в нем наша
> Свобода, наша мудрость, наши все
> Надежды; с ним нет страха, нет забот
> О будущем, сомнений, колебаний;
> Им все нам ясно; случай исчезает
> Из нашей жизни; мы своей судьбы
> Властители, понеже власть Тому
> Над нею предали смиренно, Кто
> Один всесилен, все за нас, для нас
> И нами строит, нам во благо
> («Странствующий жид» [ПСС, II, 491]).

Эта тема особенно усиливается у Жуковского в 1840-е годы, она ярко проявляется в его стихотворной притче «Две повести», присланной И. В. Киреевскому для «Москвитянина». «Наша

жизнь есть *странствие по свету <...> во исполненье верховной воли высшего царя*» [ПСС, I, 425] — такой итоговой формулой заканчивается она **[XXXV]**.

Но само по себе признание того, что в мире господствует не слепая случайность, а Промысл еще не спасает от меланхолии. Ведь если ограничиться только этим, то Промысл легко превращается в судьбу. Человек как бы плывет в море среди скал и опасных течений. Лодка управляется рулевым, ему нужно доверять, но иногда вдруг начинает казаться, что этот рулевой слепец или сумасшедший. Промысл вдруг обращается в судьбу **[XXXVI]** (так в «Ундине» добрый возчик оказывается коварным Струем) — недаром в стихах Жуковского эти понятия взаимозаменяемы. И тогда какой-то ледяной ужас сковывает душу, и нужно усилие веры, чтобы преодолеть это.

Не учением о Промысле исцеляет христианство. Но чем же? Кажется, Жуковский более всего был склонен подчеркивать учение о бессмертии души. Именно вера в бессмертие нашептывает человеку «свои великие всеоживляющие утешения». Ею христианство «заговорило несчастье» [ПСС, III, 249], она «все наше драгоценное, все, существенно душе нашей принадлежащее, застраховала на уплату по смерти, в ином мире», благодаря ей «в христианском мире, по настоящему, нет утрат!» [ПСС, III, 247].

Но бессмертие души знало и язычество. Правда, посмертная участь человека представлялась либо как круговорот рождений, либо как безрадостное существование в царстве теней, христианина же ожидает полнота бытия.

Но не здесь исцеляющая сила христианства. Если бы христианство ограничивалось этим, оно бы не отличалось от того рода платонизма, для которого мир — это призрак и темница души. Именно на такое понимание иногда сбивается Жуковский. О том, куда оно может завести, свидетельствует его статья «О смертной казни». В ней Жуковский буквально любуется смертной казнью (конечно, такой, какой она представляется ему в идеале — имеющей «характер таинства» и являющейся «не одним актом правосудия гражданского, но и актом любви христианской») **[XXXVII]**. Он как бы забывает, что речь идет о человеке — живом, страдающем. Он забывает о том, что смерть — это следствие зла, и оказывается, что в ней нет ничего страшного, ничего чудовищного. И это включает

рассуждения Жуковского в платонический, а не в христианский контекст.

Для платонизма смерть — благо, «выздоровление», освобождение души. Для христианства смерть — «последний враг», который должен «испраздниться» (1Кор. 15, 26). Смерть — это боль, требующая сострадания. Смерть — нечто недолжное в мире, «Бог смерти не сотворил». И христианство исцеляет скорбь не платоническим принятием смерти, а победой над ней.

В христианстве скорби нет потому, что оно есть весть о воскресении Христа, событии, в котором, по словам И. В. Киреевского, совершилось «полное слияние неба и земли» [Киреевский, I, 31]: Бог, сотворивший человека, Сам стал человеком, чтобы исцелить грех, умер и воскрес, победил смерть и даровал верующим в Него Царство. Христианство от начала и до конца пасхально и радостно. Оно радостно потому, что земля стала небом, и Царство Божие приблизилось. Оно радостно потому, что к спасению и воскресению призвана не только душа, но в самом деле все — и не только весь человек, но и весь мир. И причастником Воскресения человек может стать уже здесь, на земле, ибо «Царствие Божие внутрь вас есть». Новое время не хотело слышать этой вести, потому и не знало, что она — выше и шире самых головокружительных мечтаний романтизма.

Именно в воскресении Христовом заключена тайна христианства. Победил смерть Христос — в этом единственный ответ на вопрошание о бренности мира. Жуковский знал его.

22 апреля 1834 г., на Пасху, по случаю совершеннолетия наследника престола и принесенной им присяги Жуковский подарил ему альбом, который начал своей записью. В ней он «рисует картину беспощадного всепоглащающего времени» [РС 1902, № 4, 176], но начинается запись словами, провозглашающими победу над смертью и временем:

> Христос Воскресе! В этом слове заключается вся судьба человека и то, что он некогда был, и то, что он может быть на земле, и то, к чему предназначен за гробом[32]. Всякое земное величие исчезает пред величием этого слова, всякое земное несчастие уничтожа-

[32] В письме Киреевскому от 31 марта 1849 г. Жуковский называет слова «Христос воскресе» «главным словом жизни» [Жуковский — Киреевскому, л. 18 об].

> ется перед его небесным утешением, всякое истинное сокровище души становится в нем неизменным, прямо нашим, на всю жизнь и далее жизни. Оно возвышает наш ум в веру, наше чувство в надежду, нашу волю в любовь, оно дарует человеку его прямое достоинство: смирение [РС 1902, № 4, 169–170].

Этой вести нет вне христианства, но, чтобы ее услышать, нужно прежде всего ее расслышать. Она хранится в Церкви — как полученная от апостолов вера Церкви. Она может выражаться в словесных формулировках, но более выражается в различных установлениях церковной жизни.

Можно сказать, что вся догматическая сторона христианства прошла мимо молодого Жуковского. В его дневниках и письмах мы не встретим размышлений об откровенных истинах. Рассуждения его не выходят за пределы «естественного богословия»: бытие Божие, бессмертие души, Промысл — вот их предмет. Догматические представления молодого Жуковского остаются очень смутными и иногда чуть не выводят его за пределы православия. Его более привлекают психологизирующие сравнения Гуфеланда («Все понятие об Троице заключил я в трех немецких L. Leben — Бог Отец (Создатель и Хранитель), Liebe — Бог Сын, Licht — Святой Дух» [ПСС, III, 580]), чем строгие догматические определения.

В чтении духовной литературы Жуковский двигался по западным путям. Между тем, как раз на Западе пасхальный смысл христианства был затемнен. Это чувствовал, например, Гоголь, который для утешения в смерти дочери прислал Рейтерну выписку из Тертуллиана о воскресении тел, потому что «истина воскресения тел недостаточна объяснена и признана у лютеран» [Гоголь 1988, 211]. Затемнен он был и в русском школьном богословии, которое строилось по западным образцам. Почувствовать его можно было более всего из чтения творений святых отцов.

Но в круг чтения Жуковского святоотеческая литература, видимо, почти не входила [Описание]. По крайней мере, в его библиотеке ее почти нет — если исключить книгу блаженного Августина и несколько номеров «Творений святых отцов», в которых были опубликованы «Слова» святителя Григория Богослова. Конечно, Жуковский мог читать святоотеческие творения в журналах, например, в «Христианском чтении», номера которого ему пересылали для Гоголя. «Странствующий жид» указывает на знакомство

Жуковского с Посланиями св. Игнатия Антиохийского (которые как раз публиковались в разные годы в «Христианском чтении» (в переводе архиепископа Московского Амвросия, отдельная книга вышла в 1779) [Мужи апостольские, 306]). К этому следует прибавить проповеди митрополита Филарета Московского, имевшие, по выражению И. В. Киреевского, «много бриллиантовых камушков, которые должны лежать в основании Сионской крепости» [Киреевский, II, 258] церковного богословия. Но в целом, как признавался тот же Киреевский, удовлетворительного богословия у нас в первой половине XIX в. не было. И, конечно, не здесь Жуковский мог почерпнуть вдохновение.

Думается, что его утверждение христианства как исцеляющей и спасающей веры питалось прежде всего личным опытом духовной жизни, молитвы и участия в церковных таинствах. Внимание к своему «внутреннему человеку» было характернейшей чертой Жуковского с юношеских лет. И хотя в молодые годы его «внутреннее делание» подчас далеко отстоит от христианского пути и оборачивается чаще всего сентиментально-романтическим жизнестроительством, с возрастом оно все более приобретает традиционно-христианскую направленность.

Говоря о внутренней духовной жизни Жуковского, нельзя не сказать о такой характерной его черте, как милосердие. Когда речь заходит о заступничестве Жуковского за декабристов, И. В. Киреевского, А. И. Герцена, В. К. Кюхельбекера и др., то акцент обычно делается на политическом звучании этих поступков. Духовно-нравственная их сторона отступает на второй план. Между тем в своих действиях Жуковский руководствовался, конечно же, не политическими соображениями, а христианским чувством милосердия, которое вообще в нем было очень сильно.

Жуковский еще в 1805 г., раздумывая о своей будущей жизни, мечтал об «удовольствии некоторых умеренных благодеяний» [ПСС, III, 545]. Эти благодеяния он в течение жизни оказывал не десяткам, а сотням людей, но умеренными назвать их мог только он сам — по смирению. Его бесстрашное, с риском самому впасть в немилость, заступничество перед царем — лишь одна, наиболее известная сторона дела. Другая — то, что ежегодно чуть не половину жалования он раздавал нуждающимся, а у его крыльца постоянно толпились просители. Об одном из характерных для Жуков-

ского эпизодов, ставшем известным только случайно, вспоминает А. П. Зонтаг — племянница и близкий друг поэта. В Дерпте, прогуливаясь, Жуковский остановился около молодого больного нищего и, подавая ему монету, спросил, как он оказался в таком положении. Нищий рассказал.

> Жуковский был растроган этим рассказом, достал пятирублевую ассигнацию (тогда счет был не на серебро) и подал ее больному, который был удивлен такою щедростью. Но Жуковский не был доволен собою. Удаляясь тихими шагами от больного, он думал: «Я живу теперь у Мойера, где ничего не трачу и скоро ожидаю денег из Петербурга за свои сочинения, а этот бедняк скоро истратит пять рублей, и тогда что будет он делать?» И поспешил воротиться к больному. — «Послушай, любезный, — сказал Жуковский, — здесь очень хорошие доктора; попроси которого нибудь из них, чтоб взялся лечить тебя; а вот и деньги на леченье!» И отдал все, что было в его бумажнике; там было двести рублей. Он убежал, не слушая благословений и благодарности молодого человека.
>
> Таких случаев в жизни Жуковского было много, но о большей части из них знает Один только Бог и знала его прекрасная душа, только в минуту благодеяния: он скоро забывал совершенно о сделанном им добром деле [РА 1883, № 2, 321].

Жуковский считал, что «право сделать добро есть величайшая награда, какую только человеку заслужить можно» [ПСС, III, 592]. Он пишет: «Благотворение есть нечто святое. Не всякой, имеющий деньги, может сметь называться благотворителем! Это храм, в котором присутствует Бог и в который надобно входить с чистым сердцем» [ПСС, III, 593]. Добродетели милосердия посвящены вдохновенные слова многих христианских подвижников. «Милостыня есть царица добродетелей, весьма скоро возводящая людей на небо и лучшая защитница. Великое дело — милостыня» [Иоанн Златоуст, 146], — говорит св. Иоанн Златоуст. Авва Дорофей пишет, что милосердие уподобляет человека Богу [Дорофей, 177]. Поэтому любовь Жуковского к милостыне надо считать таким фактом его духовной жизни, который свидетельствует о глубокой христианской настроенности поэта, и одной из самых прекрасных и светлых его черт.

Не будет преувеличением сказать, что с годами средоточием духовной жизни для Жуковского становится Божественная Евхарис-

тия. Если собрать прозаические и стихотворные высказывания Жуковского на эту тему, из них бы составилось целое «размышление о Божественной Литургии» — и не менее вдохновенное, чем у Гоголя. Уже в молодые годы Жуковский с великим благоговением относился к «священному таинству исповеди и причастия». В дальнейшем это отношение углубляется. Литургия воспринимается Жуковским не просто как одна из церковных служб: «В обедне же нашей заключены все таинства религии: Твоя от Твоих — вот все христианство!» — записывает он в дневнике 6 (18) апреля 1821 г. [ПССиП, XIII, 163]

В стихотворении «На кончину Ее Величества, королевы Виртембергской» тема бренности и смерти, все нарастая и нарастая и достигнув к концу наивысшего напряжения, вдруг разрешается изображением Божественной Литургии. Жуковский рисует картину Великого входа, на котором возглашались имена членов Императорской фамилии.

Уже в сей час не будет, как бывало,
Отшедшая твоя наречена; —

обращается он к императрице Марии Федоровне[33], —

Об ней навек земное замолчало;
Небесному она передана;
Задернулось за нею покрывало... [ПССиП, II, 122].

Задернулась завеса Царских врат, катапетасма, закрываемая после Великого входа; задернулась и та завеса, то «тончайшее покрывало», которое в поэтике Жуковского отделяет небесный мир от земного. Но усопшая, отошедшая в небесное Отечество, присутствует здесь, в алтаре — «безмолвствует при жертвенном престоле». И Литургия, объединяющая живых и усопших — это «предел соединенья» [ПССиП, II, 123]. Легко заметить, что здесь переживания Божественной Литургии переплетаются с образным строем, характерным для всего цикла стихотворений 1818–1824 гг.

В стихотворении «Праматерь внуке» впечатления от службы занимают уже большее место. Стихотворение рисует картину того, как младенца (великую княжну Марию Николаевну), только что принявшего Святое Крещение, несут к алтарю для причащения:

[33] Речь идет о ее скончавшейся дочери, королеве Виртембергской.

О, час судьбы! о, тихий мой младенец!
Пришед со мной к пределу двух миров,
Ты ждешь, земли недавний уроженец,
Чтоб для тебя поднялся тот покров,
За коим все, что верно в жизни нашей.
Приступим... дверь для нас отворена;
Не трепещи пред сею тайной чашей —
Тебе несет небесное она.

Пей жизнь, дитя, из чаши Провиденья
С младенчески-невинною душой;
Мы предстоим святилищу спасенья,
И здесь его престол перед тобой;
К сей пристани таинственно дорога
Проложена сквозь опыт бытия...
О, новое дитя в семействе Бога,
Прекрасная отчизна здесь твоя [ПССиП, II, 154].

Здесь нет грусти, которая рождается от признания высказанной Руссо и повторяемой Жуковским «истины»: «прекрасно только то, чего нет», «прекрасное является единственно для того, чтобы исчезнуть». Отчизна души всегда здесь, в алтаре, из него износится евхаристическая Чаша Жизни, и христианин всегда может приступить к ней — «небесное тебе не изменит».

Зрелые размышления Жуковского о причащении запечатлелись в его заметке «Таинство причащения», входящей в состав «Мыслей и замечаний». Она начинается словами: «Причащение Святых Таин есть высочайшее, всеобъемлющее, блаженнейшее дело нашей земной жизни» [ПСС, III, 296–297]. «...Причащение в душе верующей составляет главный предмет ее здешней деятельности» [ПСС, III, 297], — продолжает Жуковский. В причащении «видимо и ощутительно в образе таинства повторяется перед нами и в нас самих искупительная жертва Иисуса Христа» [ПСС, III, 297], «беспрестанно совершается для каждого человека то же чудо спасения, которое некогда один раз на всю вечность совершилось на Голгофе» [ПСС, III, 298]. И происходит то, чего мучительно искал Жуковский — преодолевается время, душа соединяется со Христом и обретает настоящее. Человек

некоторым образом на мгновение становится лицом к лицу перед самим Богом, и этот оживотворяющий взор, устремленный от

человека на Бога и от Бога на человека, преображает душу во мгновение, все ее прошедшее исчезает в блаженной чистоте настоящего; она некоторым образом ощущает самую вечность [ПСС, III, 297][34].

Эти строки перекликаются с лучшим у Жуковского стихотворным описанием Литургии, которое находим в его «Странствующем жиде»:

В час,
Когда небесные незримо силы
Пред Божиим престолом в храме служат,
И херувимов братство христиан
Шестокрылатых тайно образует,
И всякое земное попеченье
Забыв, дориносимого чинами
Небесными Царя царей подъемлет, —
В великий час, когда, на всех концах
Создания, в одну сливает душу
Всех христиан таинственная жертва;
Когда живые все — и царь, и нищий,
И сча́стливый, и скорбный, и свободный,
И узник, и все мертвые в могилах,
И в небесах святые, и пред Богом
Все ангелы и херувимы, в братство
Единое совокупляясь, чаше
Спасенья предстоят — о, в этот час
Я людям брат! моя судьба забыта;
Ни прошлого, ни будущего нет;
Все предо мной земное исчезает;
Я чувствую блаженное одно
Всего себя уничтоженье в Божьем
Присутствии неизреченном... [ПСС, II, 490].

В приведенных строках звучит уже известный нам мотив: Литургия — «предел соединенья». Жуковский говорит, что таинственная Жертва соединяет и живых, и усопших, и мир ангельский,

[34] Еще одно, может быть самое глубокое и проникновенное у него, размышление о причащении Жуковский записал в своей рабочей тетради 14 (26) августа 1848–3 (14) апреля 1849 г. Обширные фрагменты из этой записи опубликованы мной в комментариях к Новому Завету в переводе Жуковского (см. [Новый Завет, 487–489]).

и мир человеческий. Ибо Литургия есть «общее дело Церкви», а Церковь — это собрание, ἐκκλησία. Литургия являет Церковь, и в Литургии происходит вхождение в вечность, преображение времени. «Ни прошлого, ни будущего нет». Есть настоящее, есть вечность, в которую воскресла соединившаяся с Воскресшим Христом душа[35].

Вообще, душевного состояния Жуковского последних лет невозможно понять без его «лебединой песни» — поэмы «Странствующий жид». Ее главная тема — покаяние (см. [Канунова 1997]), но одновременно и вопрошание о времени и вечности, о смерти и бессмертии.

Поэма эта была задумана Жуковским еще в 1841 г.[36] (может быть, и ранее). К реализации ее замысла он смог приступить только десять лет спустя, но идея поэмы не переставала волновать поэта на протяжении всех сороковых годов. В 1844 г. он рассказывал о ней А. О. Смирновой, в 1847 г. излагал план «Странствующего жида» Н. В. Гоголю. Поэма, по словам Ф. З. Кануновой, «вобрала в себя весь комплекс нравственно-философских и религиозных проблем, волновавших Жуковского и оказавшихся весьма актуальными для своего времени» [Канунова 1997, 78].

С 1848 г. мысль о поэме начинает все более и более занимать поэта. Он принимается собирать материалы. В январе 1850 г. Жуковский просит Н. В. Гоголя, побывавшего недавно в Святой земле, поделиться своими впечатлениями от Палестины. Тогда же он

---

[35] В приведенном отрывке из поэмы «Странствующий жид», как и в стихотворении «На кончину Ее Величества, королевы Виртембергской», соединяются черты Литургии Св. Иоанна Златоуста и Литургии Св. Григория Двоеслова. На первой из них перед Великим входом поется Херувимская песнь, которую Жуковский передает почти буквально. На Литургии Св. Григория Двоеслова вместо Херувимской поется песнопение, начинающееся словами «Ныне силы Небесныя с нами невидимо служат». Жуковский вставляет эти слова в свое описание, и это очень личная черта. Литургия Св. Иоанна Златоуста совершается в большую часть дней церковного года. Литургия Св. Григория Двоеслова служится по средам и пятницам Великого поста. По установившемуся в XIX в. обычаю Жуковский, конечно же, как правило, говел и причащался Великим постом. Вероятно, тогда на него особенное впечатление производила красота великопостной службы и, может быть, близкое ему настроение «светлой печали поста».

[36] Об этом Жуковский сообщал в письме А. П. Елагиной 3 (15) января 1852 г., рассказывая о ходе работы над поэмой [УС, 86].

берет у своего духовника протоиерея Иоанна Базарова «описание Палестины с картинами» и славянскую Библию, нужные ему для работы над поэмой (см. [Пономарев, 6–7]).

Поводом к осуществлению ее замысла стало обстоятельство, само по себе довольно печальное. В июне 1851 г. Жуковский заболел воспалением глаза и девять месяцев должен был провести, никуда не выходя из темной комнаты. В сентябре 1851 г. он рассказывал в письме П. А. Плетневу:

> И странное дело! почти через два дни после начала моей болезни загомозилась во мне поэзия, и я принялся за поэму, которой первые стихи мною были написаны тому десять лет, которой идея лежала с тех пор в душе неразвита, и которой создание я отлагал до возвращения на родину и до спокойного времени оседлой семейной жизни. Я полагал, что не могу приступить к делу, не приготовив многого чтением — вдруг дело само собою началось, все льется извнутри; обстоятельства свели около меня людей, которые читают мне то, что нужно и чего сам читать не могу, именно в то время, когда оно мне нужно для хода вперед: что напишу с закрытыми глазами, то мне читает в слух мой камердинер и поправляет по моему указанию: в связи же читать не могу без него: таким образом леплю поэтическую мозаику и сам еще не знаю, каково то́, что до сих пор слеплено ощупью, — кажется однако живо и тепло. Содержания не стану рассказывать: дай Бог кончить! Думаю, что уже около половины (до 800 стихов) кончено. Если *напишется так, как думается*, то это будет моя лучшая, высокая лебединая песнь [Плетнев, 698–699].

Жуковский рассчитывал закончить поэму к марту, но этому помешала его болезнь и последовавшая 12 апреля кончина. Незаконченная поэма стала поэтическим завещанием Жуковского, итогом его литературного и духовного пути. Он сам неоднократно называл ее своей лебединой песнью. «В ней заключены последние мысли моей жизни», — говорил он протоиерею Иоанну Базарову за день до кончины [Жуковский в воспоминаниях, 453]. Соответственно отнеслись к поэме и близкие Жуковскому люди. П. А. Плетнев называет ее «лучшим трудом» [Жуковский в воспоминаниях, 423] Жуковского, а старинный друг поэта князь П. А. Вяземский считал даже, что «Странствующий жид» занимает «место первенствующее не только между творениями Жуковского, но едва ли и не во всем цикле русской поэзии» [Жуковский в воспоминаниях, 204].

В основу сюжета своей поэмы Жуковский положил средневековую западноевропейскую легенду о «вечном жиде». Письменными источниками она впервые фиксируется в XIII–XIV вв., а окончательно складывается лишь к XVII в. Герой ее — иудей, житель Иерусалима, с XVII в. за ним прочно закрепляется имя Агасфер (восходящее к древнееврейской транскрипции имени персидского царя Артаксеркса, употребляемой в библейской книге Есфирь). С. С. Аверинцев излагает суть легенды следующим образом:

> Агасфер во время страдальческого пути Иисуса Христа на Голгофу под бременем креста оскорбительно отказал Ему в кратком отдыхе и безжалостно велел идти дальше; за это ему самому отказано в покое могилы, он обречен из века в век безостановочно скитаться, дожидаясь второго пришествия Христа, Который один может снять с него зарок [Аверинцев 1991, 13].

Сюжет об Агасфере был широко востребован в литературе конца XVIII–перв. пол. XIX вв. К нему обращались И. В. Гете, А. Шлегель, Д. Шубарт, Н. Ленау, А. Шамиссо, Й. Х. Цедлиц, М. Г. Льюис, П. Б. Шелли, Э. Кине, Э. Сю, П. Ж. Беранже, из русских литераторов — В. К. Кюхельбекер, Е. Бернет, некоторые мотивы легенды использовал В. Ф. Одоевский[37] [Янушкевич, 260]. Одних авторов привлекала в легенде об Агасфере возможность широких исторических обобщений, другие придавали образу Агасфера революционно-романтические, бунтарские черты, Э. Сю воспользовался историей Агасфера для сюжета социально-авантюрного романа. Жуковский же использует легенду для того, чтобы вести речь о самых важных для него вопросах — о жизни и смерти, о вере, покаянии и спасении, о смысле времени и истории.

Среди важнейших источников «Странствующего жида» нужно назвать Священное Писание. Жуковский в своем творчестве 1840-х годов постоянно обращался к Библии. В 1845 г. он создает два поэтических переложения библейских текстов: «Повесть об Иосифе Прекрасном» и «Египетскую тьму». В 1844–1845 гг. переводит с церковнославянского языка на русский Новый Завет.

«Странствующий жид» наполнен библейскими цитатами и реминисценциями. При его написании поэт сознательно стремился

[37] В библиотеке Жуковского было собрано многие из этих произведений, а также «сохранилась своеобразная библиография всех источников легенды и ее поэтических переложений» [Янушкевич, 260].

в толковании Библии следовать православной церковной традиции. Об этом свидетельствует, например, то, что в ноябре 1852 г., собираясь продолжать работу над поэмой, Жуковский просил у протоиерея Иоанна Базарова объяснить, «как изъясняет наша Церковь или наши церковные писатели главные видения Апокалипсиса» и прислать ему «Начертание церковно-библейской истории» Митрополита Филарета Московского, книги епископа Иннокентия (Смирнова) и А. Н. Муравьева [Пономарев, 8].

При описании Голгофских и последовавших за ними событий Жуковский следует Евангелиям и книге Деяний Святых Апостолов. Но он не ограничивается Новым Заветом и использует также и ветхозаветную книгу Иова. Слова Иова в порыве отчаяния повторяет Агасфер:

Да будет проклят день, когда сказали:
Родился человек, и проклята
Да будет ночь, когда мой первый крик
Послышался; да звезды ей не светят,
Да не взойдет ей день, ей— незапéршей
Меня родившую утробу! [ПСС, II, 480].

Ср.: **Да погибнетъ день, въ оньже родихся, и нощь ѡна, въ нюже рѣша: се мужескъ полъ** (Иов. 3, 4). **Да померкнутъ звезды тоя нощи, да ѡжидаетъ и на свѣтъ да не прїидетъ, и да не видитъ денницы возсиявающїя, якѡ не затвори вратъ чрева матере моея** (Иов. 3, 9–10).

Как облако уходит он, как цвет
Долинный вянет он, и место, где
Он прежде цвел, не узнает его [ПСС, II, 480].

Ср.: **Якоже ѡблакъ очищенъ ѿ небесе: аще бо человѣкъ снидетъ во адъ, ктому не взыдетъ** (Иов. 7, 9), **или якоже цвѣтъ процвѣтый ѿпаде** (Иов. 14, 2).

В поэме Жуковского находим и поэтическое переложение знаменитого «гимна любви» из Первого послания апостола Павла к коринфянам:

...любовь
Которая не ищет своего,
Не превозносится, не мыслит зла,
Не знает зависти, не веселится
Неправдою, не мстит, не осуждает;
Но милосердствует, но веру емлет
Всему, смиряется и долго терпит [ПСС, II, 490].

Ср.: Любы долготерпитъ, милосердствуетъ, любы не завидитъ, любы не превозносится, не гордится, не безчинствует, не ищетъ своихъ си, не раздражается, не мыслитъ зла, не радуется ѡ неправдѣ, радуется же ѡ истинѣ, вся любитъ, всему вѣру емлетъ, вся уповаетъ, вся терпитъ (1 Кор 13, 4–7).

Для «Странствующего жида» Жуковский сделал стихотворное, почти буквальное переложение Апокалипсиса. Однако в конце концов решил его в поэму не включать, и изложение этой библейской книги в ней «сжал в 60 стихов».

«Странствующий жид» — не только библейская, но и церковно-историческая поэма. События, описанные в книгах Нового Завета, соседствуют в ней с событиями, о которых мы знаем из других исторических источников I–II вв. Среди этих источников нужно прежде всего выделить «Иудейскую войну» Иосифа Флавия.

Иосиф Флавий описывает Палестину времен земной жизни Господа Иисуса Христа и Его апостолов, упоминает многих лиц, известных из книг Нового Завета. Его сочинение отражают конкретно-исторический контекст евангельских событий, поэтому неудивительно, что оно издавна привлекало внимание христианских историков (а шестую его часть, описывающую падение Иерусалима, иногда даже помещали в ряду ветхозаветных книг как Пятую Маккавейскую). Так, Евсевий Кесарийский (IV в.), в своем труде «Церковная история» приводит обширные выдержки из пятой и шестой книги «Иудейской войны». Вполне возможно, что именно сочинением Евсевия Жуковский руководствовался при написании своей поэмы: по крайней мере, эпизоды из Иосифа Флавия, использованные в поэме, практически совпадают с теми, которые приводит Евсевий. Перевод «Церковной истории» на русский язык вышел в 1848–1849 гг. в Приложениях к «Христианскому Чтению» (тт. 1–2), и знакомство с ним могло послужить для Жуковского одним из импульсов к непосредственной работе над поэмой.

Книга Евсевия могла повлиять и на сюжет «Странствующего жида»: в поэме встреча с апостолом Иоанном Богословом довершает покаяние Агасфера, Евсевий же подробно рассказывает, как евангелист Иоанн привел к раскаянию юношу-христианина, ставшего разбойником. Впрочем, Жуковский был, конечно, знаком и с полным текстом «Иудейской войны» (немецкий перевод этой книги имеется в его библиотеке). Он был знаком и с научной литературой, посвященной творчеству иудейского историка. Так,

в книге Ф. Шаля [Chasles] Жуковский внимательно (как об этом свидетельствуют многочисленные подчеркивания и пометки) прочитывает раздел об Иосифе Флавии и Иудейской войне[38].

Еще один источник, которым, вероятно, пользовался Жуковский — Послания священномученика Игнатия Антиохийского, также публиковавшиеся в «Христианском Чтении» (отдельное издание — Москва, 1779 г.). Перед смертью св. Игнатий говорит Агасферу:

Должно пшено Господнее в зубах
Звериных измолоться, чтоб Господним
Быть чистым хлебом... [ПСС, II, 483].

Эти слова являются цитатой из его Послания к римлянам: «Я пшеница Божия: пусть измелют меня зубы зверей, чтоб я сделался чистым хлебом Христовым» [Мужи апостольские, 330].

Тема смерти и бессмертия — одна из вечных в мировой литературе. Она с замечательной глубиной и силой раскрывается уже в шумеро-аккадской «Поэме о Гильгамеше» — произведении, относящемся ко второму тысячелетию до Р. Х.

В «Странствующем жиде» эта тема получает развитие своеобразное и, можно сказать, парадоксальное. Главный герой поэмы, Агасфер, имеет то, что на протяжении тысячелетий являлось вожделенным предметом мечты и поисков человечества — непрерываемую смертью жизнь. И вдруг оказывается, что бессмертие для него мучительно, что безграничное продление земной жизни не из-

[38] К Иосифу Флавию восходят многие подробности описания осады Иерусалима в «Странствующем жиде». Так, Жуковский упоминает о мрачном незнакомце, который обходил стены города и «криком жалобным» [ПСС, II, 478] возвещал горе Иерусалиму. Речь идет об Иешуа, сыне Анана, который, по рассказу Иосифа Флавия, за четыре года до Иудейской войны начал оплакивать Иерусалим [Иосиф Флавий, 401–402]. Сообщение об этом включает в свою историю и Евсевий. Жуковский в своей поэме воспроизводит слова Иешуа почти буквально. Он следует Иосифу Флавию и при описании бедствий в осажденном римлянами городе, где было «вдруг три осады: храма от пришельных / Грабителей, грабителей от града, града / От легионов Тита...» [ПСС, II, 479]. Имеется в виду противоборство, начавшееся среди осажденных: иерусалимский храм был захвачен Иоанном Гисхальским с присоединившимися к нему зелотами, а большая часть города находилась в руках враждовавшего с Иоанном Симона, сына Гиоры [Иосиф Флавий, 319–374]. Все эти детали Жуковский мог заимствовать, конечно, и не непосредственно у Иосифа Флавия, а из текста-посредника.

16 — 2255

бавляет от страданий, а только увеличивает их. Слова Христа «Ты будешь жить, пока Я не приду», т. е. жить до тех пор, пока не закончится история человечества, звучат для Агасфера не благословением, а приговором. Смерть же для него становится, напротив, не злом, а благом.

Нужно отметить, что подобным же парадоксальным образом тема бессмертия развивается и в некоторых современных литературных произведениях, например, в рассказе Х. Л. Борхеса «Бессмертный» и в пьесе К. Чапека «Средство Макропулоса».

Борхес (пользуясь отчасти той же средневековой легендой, что и Жуковский) описывает людей, которые, испив из реки бессмертия и лишившись смерти, лишились и смысла жизни и даже самой своей личности (дело усугубляется еще тем, что в отличие от Агасфера они не ожидают окончания человеческой истории, и их бессмертие абсолютно, нескончаемо). Положительный смысл смерти в этом рассказе обнаруживается в том, что она придает уникальную ценность всякому событию земного существования. Борхес пишет от лица своего героя:

> Смерть (или память о смерти) наполняет людей возвышенными чувствами и делает жизнь ценной. Ощущая себя существами недолговечными, люди и ведут себя соответственно; каждое совершаемое деяние может оказаться последним; нет лица, чьи черты не сотрутся, подобно лицам, являющимся во сне. Все у смертных имеет ценность — невозвратимую и роковую [Борхес, 221].

Лишившись смерти, человек уже ничем не может дорожить, ни к чему не может стремиться, ничего не боится, но ничего и не хочет, он исчезает, теряется в бесконечном круговороте существования. Смерть — это рамка картины, без которой изображение расплывается и утрачивает свои очертания.

К. Чапек, по выражению Б. Уильямса [Уильямс], ставит вопрос о «скуке бессмертия». Героиня его пьесы знает секрет эликсира, способного продлевать жизнь. Однако он не приносит ей счастья. Она устает от бессмертия (ее земная жизнь, заполненная любовными похождениями, получив огромную длительность, становится невыносимо скучна и мучительна) и отказывается от него, не пожелав отведать в очередной раз своего таинственного средства.

У Жуковского тема смерти и бессмертия развивается хотя в том же направлении, но несколько по-другому. Бессмертие мучи-

тельно для Агасфера, ибо оно делает его чужим в мире, обрекает на бесконечные скитания и одиночество. Но главное — оно закрепляет греховное состояние его души. Внутри Агасфера клокочет гордыня, ненависть, ропот, восстание на Бога. «Не веруй, злобствуй и проклинай», — такое правило он избирает для себя. Грех ненависти и злобы живет в Агасфере и терзает его. Эта пытка, эти мучения греха лишают Агасфера покоя и сна. Его жизнь превращается в непрестающую муку. Он ищет смерти — бросается вниз с горы, пытается утонуть в море, заразиться чумой, погибнуть в песчаной буре, в потоке вулканической лавы — но бесполезно. Смерть не дается ему, а жизнь становится невообразимо мучительна. С завистью Агасфер смотрит на следы тления в природе, они доставляют ему «горькую сладость». Все чувства в нем соединяются «в одну мучительную жажду смерти».

В своей поэме Жуковский как бы делает эксперимент, пытаясь художественно представить человека, фактически получившего бессмертие. В результате оказывается, что вечная жизнь для зараженной грехом души означает вечное мучение. Смерть в таком случае делается вожделенной, ибо она означает прекращение греха. Нужно сказать, что, развивая подобным образом тему смерти и бессмертия, Жуковский сближается со святоотеческой традицией.

Святоотеческое воззрение видело в прекращении земной жизни не только отрицательное, карательное, но и положительное, врачевательное значение. Смерть — следствие греха и наказание за грех, но она же кладет греху предел. Святитель Григорий Богослов пишет, что смерть дана «в пресечение греха, чтобы зло не стало бессмертным. Таким образом и самое наказание делается человеколюбием. Ибо так, в чем я уверен, наказывает Бог» [Григорий, 666]. «Господь дал смерть не вместо казни, но взамен средства и излечения», — говорит святитель Амвросий Медиоланский, — «смерть дана вместо лекарства как конец всех зол» [Амвросий, 121, 122]. Это-то лекарство и отнимается у Агасфера. «Бессмертие без благодати более тягостно, нежели полезно» [Амвросий, 124], — этими словами святителя Амвросия можно выразить мысль, определившую развитие темы бессмертия в поэме Жуковского.

Хотя смерть не властна прервать жизнь Агасфера, фактически она живет в нем самом, ибо смерть — это не только прекращение земной жизни, но и состояние отторгнутой от Бога души и поврежденного грехом естества. Это та смерть, которой «не только тело, но и душа умирает» — «не утрата жизни, но падение греха» [Амвросий, 121]. В душе Агасфера торжествует грех, в ней — ад озлобленности и отчаяния.

Вокруг Агасфера тоже бушует ад, в который ввергли себя люди, отвергнув Спасителя. Яркими красками, следуя Иосифу Флавию, описывает Жуковский последние годы, осаду и гибель Иерусалима. Описывает состояние тревоги, страха, отчаяния и нравственного разложения. В этом описании одним из центральных становится образ тьмы.

Рассказывая об Иерусалиме во время Распятия и в первые часы после Крестной смерти Спасителя, Жуковский подчеркивает две черты — нависшее над городом страшное молчание и охватившую Иерусалим тьму, ту самую тьму, о которой говорит Евангелие: Ѿ шестагѡ же часа тма бысть по всей земли до часа девѧтаго (Мф. 27, 45). Мотив тьмы у Жуковского даже усилен в сравнении с евангельским повествованием. Евангелисты свидетельствуют, что тьма охватила землю на три часа (от шестого часа до девятого, т. е. по нашему времяисчислению приблизительно от полудня до трех часов дня) — пока Христос не испустил на кресте дух. В описании Жуковского тьма, охватившая Иерусалим, так и не рассеивается до наступления ночи. Несколько отличается от традиционного и истолкование этой тьмы. Литургические тексты Великого Пятка и Великой Субботы называют причиной ее наступления сострадание твари страждущему Сыну Божиему: Всѧ тварь измѣнѧшесѧ страхомъ, зрѧщи тѧ на крестѣ висима Христе: солнце омрачашесѧ, и земли основанїѧ сотрѧсахꙋсѧ, всѧ сострадахꙋ создавшемꙋ всѧ (стихира утрени Великого Пятка).

У Жуковского образ тьмы получает несколько иное развитие. В его поэтическом истолковании это тьма зловещая. Ее изображение перекликается с образом тьмы в стихотворной повести «Египетская тьма», написанной поэтом в 1845 г. Она является поэтическим переложением 17 главы библейской книги Премудрости Соломоновой. В этой главе речь идет о мраке, который на три дня охватил Египет в наказание за упорство фараона, не желавшего отпустить израильтян из египетского плена. Вслед за библейским текс-

том Жуковский изображает простершуюся над Египтом тьму как ночь, «из адовых исшедшую вертепов», «прообразитель той великой ночи, которой нет конца» [ПСС, III, 450].

Это ночь безблагодатности, тьма тех мест, где не пресещает свет лица Божия, и она тяжко ложится как на противящийся воле Божией Египет, так и на отринувший Спасителя Иерусалим. «Теперь ваше время и власть тьмы» (Лк. 22, 53), — сказал Христос первосвященникам, пришедшим в Гефсиманский сад, чтобы схватить Его. Отринув Бога, человек лишает себя света и оказывается во тьме. Поэтому тьма простерлась над Иерусалимом, поэтому она окутала и душу Агасфера. И от этой тьмы, налегшей на его ожесточенное сердце, Агасфер мог избавиться только внутренней переменой своей души, иначе говоря покаянием.

«Покаяние — ключевое слово поэмы. Оно употребляется десятки раз» [Канунова 1997], — отмечает Ф. З. Канунова. Это слово определяет главную тему поэмы. И в этом своеобразие поэтической транскрипции Жуковским средневековой легенды о «странствующем жиде». В. К. Кюхельбекер, например, шел совсем другим путем. Агасфер у него — это озлобленный, нераскаянный свидетель различных эпох человеческой истории. Его образ принципиально статичен. Самые поразительные свидетельства о Христе лишь вырывают у него вздохи, но не меняют его. Он всецело охвачен гордостью, а «где гордыня, там не созревает вера». Фигура странствующего жида ценна Кюхельбекеру именно тем, что дает сюжет для «поэмы всемирной», позволяет протянуть цепь художественных зарисовок «через всю область истории Римской империи, средних веков и новых до наших дней» [Кюхельбекер, 74].

Жуковского же интересует процесс пересоздания человеческой души, ее изменения, *μετάνοια*. И это — одна из точек его сближения с Н. В. Гоголем, который, как известно, во втором томе «Мертвых душ» также хотел привести некоторых своих героев, в том числе и Чичикова, к перемене. «Странствующий жид» Жуковского, второй том «Мертвых душ» Гоголя задумывались как произведения итоговые, обобщающие духовные искания авторов, и сходство главных героев (Чичиков, как и Агасфер, странствует, скитается и в конце концов должен прийти к покаянию), конечно, показательно.

Но кроме того, что тема покаяния вписывает поэму Жуковского в определенный историко-литературный контекст, она очень тесно связана с нравственными исканиями поэта в 1840-е годы. В его духовной жизни этого времени «покаяние» тоже становится ключевым словом. Тема покаяния в «Агасфере» оказывается для Жуковского не просто художественной, но экзистенциальной, личной темой.

Покаяние есть обращение человека к Богу. Но «прежде, чем мы обращаемся к Богу и находим Его, Он обращается к нам, находит нас, открывается нам» [Шмеман 1993, 24]. В поэме Христос открывается Агасферу через Своих учеников — первых христиан, и их образы занимают важное место в ее художественном пространстве.

Их изображение вплетается светлым лучом в мрачную картину отринувшего Спасителя Иерусалима. «Посреди Ерусалимской смутной жизни» ученики Христа были «спокойны, светлы, никакой тревогой недвижимы». Живя на земле, они как бы принадлежали уже другому миру и были озарены его светом. В первом номере «Творений святых отцов» из библиотеки Жуковского, в 4 слове святителя Григория Богослова, отчеркнуто на полях карандашом то место, где Святитель говорит о христианах: «Они живут долу, но выше всего дольнего; среди людей, но выше всего человеческого; связаны, но свободны; стесняемы, но ничем неудержимы; ничего не имеют в мире, но обладают всем премирным...» [Творения]. Возможно, эти слова запомнились Жуковскому и повлияли на образы христиан в поэме.

Говоря о первых христианах (святых апостолах Иакове Благочестивом и Иакове Зеведееве, первомученике Стефане, Петре и Павле), Жуковский (вероятно, вслед за книгой Деяний Святых Апостолов) употребляет очень важное слово, называет их свидетелями. На особую, чрезвычайную значимость этого слова указывал в своих лекциях священник Павел Флоренский: «Понятие свидетельствования есть одно из первоустановочных понятий философии христианства». Как известно, греческое *μάρτυς* означает и свидетеля, и мученика, или, по словам Флоренского, такого «свидетеля, который свидетельствует своими страданиями, и такого страдальца, чьи добровольные страдания вытекают из самого содержания его свидетельствования» [Флоренский 1977, 159].

Встреча с одним из свидетелей о Христе — священномучеником Игнатием Антиохийским — переломила судьбу Агасфера надвое. Она произошла на арене римского амфитеатра, куда св. Игнатия и двенадцать его сподвижников привели на мучения за Христа. Мученики идут на страдания, будто на церковную службу.

Тебя — запели тихо — Бога хвалим,
Тебя едиными устами в смертный
Час исповедуем... [ПСС, II, с. 482].

Это пенье[39], говорит Агасфер, он слышал в Иерусалиме на праздничных собраниях христиан. Агасфера охватывает «внезапное вдохновенье», и он бросается на арену. Слова, невыразимый взор и благословение, преподанное св. Игнатием за несколько мгновений до мученической кончины, производят переворот в измученной душе Агасфера. Они зажигают в ней огонь покаяния, который буквально пересоздает его. Поэт приводит своего героя на о. Патмос к апостолу Иоанну Богослову (по церковному преданию св. Игнатий Антиохийский был его учеником). Тут покаяние довершается, и Агасфер принимает от руки апостола крещение, а на следующий день причащается Святых Христовых Таин. Так совершилось «преображение его судьбы».

Он из кремня души моей упорной
Животворящим словом выбил искру
Всепримиряющего покаянья;
И именем Того, Кто нам один
Дает надежду, веру и любовь,
Мой страшного отчаянья удел
Преобратил в удел святого мира [ПСС, II, 484].

Затем Агасфер спешит на свою родину — в разрушенный и пришедший в запустение Иерусалим. Здесь его покаяние запечатлевается горячей молитвой на местах, связанных с евангельскими событиями — Голгофе, Гефсимании, Элеоне. Агасфер, некогда бежавший от креста Христова, возвращается к нему.

---

[39] Жуковский имеет в виду, вероятно, гимн Св. Амвросия Медиоланского «Тебе, Бога, хвалим, Тебе, Господа, исповедуем...» (поэтический анахронизм: гимн был составлен в конце IV в.), одновременно эти слова напоминают возглас диакона («Возлюбим друг друга, да единомыслием исповемы...») или священника («И даждь нам едиными усты и единем сердцем...») на Литургии.

С тех пор жизнь наполнилась для Агасфера смыслом, а сердце — миром (хотя некоторое время ему пришлось еще бороться с искушениями). Его участь остается той же — Агасфер лишен смерти и, всеми презираемый, одиноко странствует в мире — но изменилось состояние его души. Говоря об этом, Жуковский развивает мысли, чрезвычайно характерные для него в сороковые годы. Строки поэмы становятся как бы поэтической транскрипцией его религиозно-философской прозы, дневников, писем. В поэме мы встречаем и столь любимое Жуковским сравнение земной жизни со школой, в которой душа воспитывается для вечности; и часто встречающуюся у него в сороковые годы мысль о том, что «вера есть свободное покорение ума и воли откровению»; и убеждение в том, что «свобода в высшем смысле» есть «совершенная подчиненность воле Божией всегда, во всем, везде и ничему иному». И наконец, совершенно не случайно, что особое место в поэме занимает литургическая тема (см. с. 233).

Еще одна важнейшая тема «Странствующего Жида» — это история, история души человеческой, созревающей для вечности и история человечества, в котором вскисает закваска Царствия Божия. Вполне возможно, что тема истории заняла бы в поэме главное место — именно на ее развитии обрывается рукопись.

Достоверность «Странствующего Жида» — не только историческая, но и автобиографическая. Жуковский писал эту поэму в последние месяцы и дни своей земной жизни (вернее — диктовал, почти ослепший). Несомненно, она отражает то, что происходило тогда с ним самим. Недаром И. В. Киреевский заметил, что состояние души Агасфера в конце поэмы «представляет, кажется, личное, собственное состояние души его поэта» [Das Tagebuch, 181]. А. Н. Веселовский писал: «“Странствующий Жид” не поэма, а лирическая исповедь» [Веселовский, 501]. И в самом деле, характерно то, что один из набросков ее плана находится на том же листке, что и глубоко личный документ — заметки, которые делал Жуковский, готовясь к исповеди [ПССиП, XIV, 287]. Но Агасфер в конце поэмы — это человек, прошедший через покаяние и совоскресший со Христом.

Новое, обретенное после покаяния, его состояние — это состояние благодарения Богу и причастия Божественной вечности. Оно сходно с тем, которое он видел у христиан. Есть известное присло-

вие о том, что человек не может оставить все и идти за Христом, если не увидит в глазах у другого человека света вечности. Поэтому, можно сказать, история обращения Агасфера внутренне достоверна (в том смысле, что известно множество примеров обращения под впечатлением подвига мучеников[40]). Киреевский в одной из своих поздних записей заметил, что вера, собственно, распространяется от человека к человеку, как огонь от свечи к свече: «Во все времена были и есть люди, проникнутые высшим светом и силою веры. От них, как лучи от звезд, расходится истинное учение веры по всему Христианскому миру» [Киреевский, I, 278]. Он написал «были и есть». Не только были во времена св. Игнатия Антиохийского, но есть и сейчас. Сам Киреевский встретился с такими людьми. Первым из них был для него иеромонах Новоспасского монастыря Филарет. Потом — оптинский старец Макарий, святитель Филарет, митрополит Московский. Это были живые носители того же Духа, что и св. Игнатий.

У Жуковского в жизни не было такой встречи, как у Агасфера или у Киреевского. Духовные знакомства его, как мы видели, были связаны с другими, далекими от оптинской традиции, людьми. Пожалуй, наиболее близко из духовных лиц в 1820–1830-е годы Жуковский знал протоиерея Герасима Павского, своего сотрудника по обучению наследника престола. Павский был выбран в законоучители цесаревичу в 1826 г. самим императором. В связи с этим К. К. Мёрдер выслал Павскому план обучения наследника престола, составленный Жуковским, и попросил на основе него разработать программу преподавания Закона Божия. Уже через неделю концепция этой программы была готова. Мёрдер отправил ее Жуковскому за границу, где тот тогда находился (см. [Загарин]). Присланный проект привел Жуковского в настоящий восторг. В ответном письме Павскому поэт пишет, что желает найти в нем «товарища жизни»: «Я вижу в Вас для самого себя доброжелательного наставника, который будет не только помогать действовать, но и ободрять в таких случаях, когда можешь или ослабеть или притти в какое-нибудь сомнение» [Жуковский — Павскому,

[40] Например, Тертуллиан, слова которого «Кровь мучеников — семя христианства» Жуковский пиводит в виде скрытого цитирования: «Терзая мучеников, Рим их кровью / Христову пашню для всемирной жатвы / И для своей погибели удобрил / И возросла она...» [ПСС, II, 493].

л. 3–3 об.]. В дальнейшем отношения между Жуковским и Павским развивались не на таком возвышенном уровне (духовным наставником поэта он, конечно, не стал), но были неизменно доброжелательными. Поэт просил Павского помочь прохождению через духовную цензуру «Библейских повестей», а сам поддерживал его в 1834 г., когда Павский был отстранен от законоучительства царских детей, способствуя тому, чтобы это произошло с наименее болезненными для него последствиями.

Павский, как мы уже говорили, резко отрицательно относился к монашеству и был представителем «облегченного, уклончивого и зыбкого благочестия» [РА 1887, кн. 2, 310] с сильным влиянием протестантизма. Оправдывая увлечение Жуковского Павским в 1827 г., П. Загарин указывает на то, что Жуковский, не имея богословской подготовки, не мог заметить «неологическую» тенденцию Павского [Загарин , 439–440]. Но, кажется, это увлечение было отнюдь не случайным.

Религиозность Павского была созвучна внутреннему устроению Жуковского 1820-х гг., и не зря тезисы законоучителя столь напоминали терминологию его собственного плана обучения Наследника. Те особенности религиозных взглядов Павского, которые обличает в «Мнениях» на его конспекты занятий с цесаревичем св. Филарет, можно найти, хотя и не в столь выраженной форме и у Жуковского.

Для Павского тайна религии заключена в чувстве:

> Религия есть чувство, коим дух человеческий внутренне объемлет невидимого, внутреннего и святого, и в нем блаженствует. Учение религии состоит только в том, чтобы чаще пробуждать, оживлять и питать это святое чувство, дабы оно, укрепляясь и воспламеняясь внутри человека, давало от себя силу, свет и жизнь всему человеку, всем его понятиям, всем его мыслям, желаниям и действиям [РА 1887, кн. 2, 324].

Все это очень напоминает молодого Жуковского, для которого религия, как мы видели, тоже заключалась в чувстве. Поэтому неудивительно, что чтение записки Павского «сделало его счастливым», и в тон ей Жуковский пишет императрице:

> Для Вашего ребенка, для его будущей судьбы требуется религия сердца. Ему необходимо иметь высокое понятие о Промысле, чтобы оно могло руководить его жизнию, религию просвещенную,

благодушную, проникнутую уважением к человечеству, религию, которая могла бы сохранить душу от стесняющих ее предрассудков... [Загарин , 438].

И Жуковский (в 1820-е годы), и Павский фактически исповедуют эту «религию сердца»[41]. Для них религия — высшая точка раскрытия души, самое возвышенное чувство, какое-то прекрасное переживание «невидимого, внутреннего, святого». Это, конечно, напоминает Шлейермахера, у которого подобные взгляды были сформулированы отчетливо. В сущности же, это зачастую означает подмену реальности Богообщения психологическими переживаниями[42]. Обратной стороной этой подмены является затемнение понятия о грехопадении и спасении, что митрополит Филарет замечал у Павского. Но то же, в сущности, было и у Жуковского.

Даже в поздних своих статьях, говоря о природе души человеческой, он использует термин «божественная природа», а когда речь идет о происхождении души, Жуковский употребляет выражения восходящие к латинскому emonatio. «Душа во всяком человеке должна быть одна, — записывает он в дневнике 1805 г., — потому что она есть существо бестелесное, проистекающее от одного источника, от Бога...» [ПССиП, XIII, 20]. Но если душа сама по себе Божественна и истекла из Божества, то ее падение понимается не в христианском смысле (как отпадение от Бога, нравственная катастрофа, смертельная болезнь, охватившая весь мир), но по-платонически. Душа оказалась в темнице земли. Ей нужно вернуться на небо. И путь к этому лежит не через покаяние, а через воспитание; это не путь отречения и подвига, а органический путь внутреннего раскрытия и развития: «много прекрасного в душе человеческой и жизнь наша дана нам только для того, чтобы выкопать из нее это прекрасное и дать ему силу, бытие, совершенство» [РС 1883, № 8, 236]. Путь к Богу лежит через раскрытие прекрасного в душе[43].

---

[41] Само выражение «религия сердца» идет от пиетического движения XVIII в. (например, основатель методизма Дж. Уэсли писал: «Methodism, that is a religion of the heart» (цит. по [Кожевников, 34]).

[42] Сколь далеко это от позднейшего убеждения Жуковского, что вера — это неподвластное нашей воле «событие во внутренности души нашей»!

[43] Подробнее об этом и о том, как данные взгляды молодого Жуковского отразились в составленной им для сестер Протасовых молитве см. [Долгушин 2007].

Красота, прекрасное становятся для Жуковского важнейшими религиозными понятиями. На протяжении всего творчества поэта, с 1810-х до 1840-х годов, содержание их остается неизменным: Жуковский определяет красоту как присутствие Создателя в созданьи. В своих поздних эстетических заметках поэт различает «красоту в тесном смысле слова» и «красоту в обширном смысле слова».

> В обширном смысле красота есть истина идеальная, то есть не одно ощутительное сходство выражения с выражаемым, но и соединение с ним того, что неощутительно, что единственно существует в душе человеческой, постигающей нечто высшее, вне видимой материальной природы существующее, и свойственное ее божественной природе. Одним словом, когда идеал красоты есть Бог, явно и тайно соприсутствующий в создании и ему сообщающий красоту живую, одной человеческой душе откровенную [ПСС, III, 312].

Подобные же эстетико-религиозные взгляды Жуковский высказал в заметке, сделанной им на нижней обложке книги К. Шнаазе — в этом своеобразном итоге его многолетних занятий немецкой эстетикой:

> Чувство красоты возбуждается в нас явл.<ениями> физическими или нравственными.
>
> Что происходит в нас при чувстве прекрасного — внутреннее душевное действие: душа встречает в предмете физическом или в другой душе, то есть в действиях души, нечто ей родное, духовное, то, что отделено от всего вещественного, то есть нечто, принадлежащее разряду высокого.
>
> Красота есть отсвет нашей души в внешнем предмете. Предмет есть только повод к ощущению красоты; нужно соединение некоторых условий, чтобы произвелось это ощущение, так же, как и расщелины утесов для произведения эха; но эха нет без голоса, так же нет и красоты без души, ее ощущающей.
>
> Способность ощущать красоту есть привилегия души человеческой.
>
> Красота, заключающаяся в создании, есть не иное что, как только соприсутствие в нас Создателя.
>
> Ощущение красоты есть более или менее ясное ощущение сего соприсутствия.
>
> Ощущая его, душа наша ощущает в то же время и себя в сродстве с Создателем, вначале природа свое отделяет от всего

внешнего прекрасное свойство; но это отдельное самоощущение соединяет ее с предметом, послужившим поводом к сему ощущению и предмет сам по себе представляется нам прекрасным [Янушкевич 1984, 202].

Итак, внешние предметы подобны капле реактива, которая, попадая в душу, обнаруживает ее красоту, а каждое прекрасное чувство души в свою очередь обнаруживает ее божественную природу.

Потому Жуковский и мог говорить, что «назвал бы каждое чувство, каждую высокую, сердцем выношенную мысль Богом!» И это было связано не с солипсизмом, а напротив — с реализмом. Бог был в этом чувстве, потому что Бог присутствует в душе человеческой — это реализм, такой же, каким был реализм мистического чувства у немецких романтиков, у Шлейермахера[44].

Но как только мы чувствуем свою красоту, «соприсутствие в нас Создателя», нам сразу же становится доступна красота мира: предмет нашего созерцания предстает нам прекрасным. Таким образом красота (божественность) мира открывается через красоту (божественность) души. Коротко это можно выразить строками из стихотворения Жуковского «Светлане»:

Счастье в нас, и Божий свет
  Нами лишь прекрасен [ПССиП, III, 250].

Такие взгляды Жуковского можно назвать эстетическим интуитивизмом, а учение его о родстве всего прекрасного («все прекрасное родня») можно назвать эстетической координацией (по аналогии с гносеологической координацией Н. О. Лосского). С точки зрения антропологии — это эстетический гуманизм (так называет взгляды Жуковского протопресвитер Василий Зеньков-

[44] Никак нельзя согласиться с Г. А. Гуковским, что у Жуковского «Бог — это опять прежде всего чувство томления и умиления, чувство жажды утешения, чувство великих сил духа в самой человеческой душе. «Я бы каждое прекрасное чувство назвал Богом», — писал Жуковский в своем дневнике 1817 года. Это чувство есть — это утверждает Жуковский, есть, например, в его собственной душе, но есть ли Бог вне его души, Бог сам по себе, — этого он не знает и этой темы не касается» [Гуковский, 77]. Г. А. Гуковский рано обрывает цитату. После приведенных им слов Жуковский продолжает: «Оно есть Его видимый, или слышимый, или чувствуемый образ» [ПССиП, XIII, 124]. Слово «образ» предполагает наличие (и реальное наличие) Первообразного.

ский) [Зеньковский 1989], с точки зрения онтологии — это эстетический пантеизм (этот термин употребляет Г. В. Флоровский для характеристики мировоззрения молодого А. И. Герцена).

Но он не схож с пантеизмом немецких романтиков и «бурных гениев», с их видением мира как «божественной плоти», «живой одежды божества» [Жирмунский]. Если пантеизм иенских романтиков основан на переживании божественности мира, то этот пантеизм основан прежде всего на переживании божественности человеческой души.

Более того, Жуковский считает, что только Бог и душа обладают настоящей существенностью. «Мир существует только для души человеческой. Бог и душа вот два существа; все прочее — печатное объявление, приклеенное на минуту» [ПСС, III, 582]. 6 апреля 1821 г. в Берлине Жуковский «умилился, когда, отдавая великой княгине молитву во время вечерни» [Веселовский, 289],

> увидел в ее руках другого рода молитвенник: письма ее матери! Какая прелестная, трогательная мысль обратить в молитву, в очищение души, в покаяние — воспоминание о матери! И что же в этой книжке! Ее мысли, ее чувства, в самые тяжкие минуты жизни наполнявшие и утешавшие душу ее! Вот настоящая, чистая набожность! [ПССиП, XIII, 163].

Путь к Богу лежит через прекрасную душу — свою или другого человека. «Elle est ma religion! — пишет Жуковский о великой княгине. — Il n'y a pas de plus grande jouissance que de sentir avec pureté le beauté d'une âme pure»[45] [ПССиП, XIII, 163].

Такое переживание души как чего-то божественного появилось в сентиментализме, развилось в романтизме, но истоки его следует искать гораздо раньше — в религиозно-мистических движениях предшествующих столетий — и не только в пиетизме, но и, как указывал протоиерей Георгий Флоровский, «в испанской, голландской и французской мистике XVI и XVII веков...» [Флоровский, 117]. Флоровский, конечно, имел в виду опыт западных католических подвижников (таких, как И. Лойола, Иоанн Креста — эту линию можно было бы продолжить вплоть до блаженной Анжелы) и их нетрезвенное смешение благодатных ощущений с психофизической разгоряченностью, усиленной деятельностью воображения

---

[45] Она моя религия. Нет большего наслаждения, как чувствовать чистым сердцем красоту чистой души *(франц.)*.

и взбудораженностью эмоциональной сферы. В таком опыте стиралась грань между эмоциональным возбуждением и благодатным озарением, первое принималось за второе, а следовательно, исчезала граница между человеческим и Божественным. В таком случае и сама душа начинает ощущаться как нечто само по себе прекрасное и даже Божественное.

Но истоки этой традиции уходят еще дальше — к различиям антропологии Западной и Восточной Церкви, к тому особенному, «психологизирующему» направлению, которое приняло Западное богословие и благочестие, к Filioque, к церковному разделению 1054 г., к неприятию Западом паламитского Богословия энергий и, конечно, к эпохе Возрождения — этому острому приступу неоязычества, антропоцентризма и неоплатонической мистики (см., например, [Лосев 1993, 883–892], [Шмеман 1993, 27]).

Культура, идущая от эпохи Возрождения, по выражению В. С. Непомнящего, «практически оставляет акт грехопадения «за тактом» человеческой истории» [Непомнящий]. Тогда и понятие о спасении и Спасителе затемняется. Митрополит Филарет указывал, что у протоиерея Герасима Павского «закрыт главный характер Иисуса Христа и не сказано, что Он Искупитель и Спаситель грешных» [РА 1887, т. 2, 325]. Святитель, очевидно, имеет в виду прежде всего учебные пособия, подготовленные Павским. Но уже в поданном Павским в 1826 г. плане обучения наследника престола Христос представлен лишь «довершителем» того, что начали Моисей и пророки [Загарин, 430]. Он открыл «религиозные идеи», которые Церковь «продолжает вводить в человеческие мысли и действия». Из «Начертания Христианского учения» можно понять, что Павский видел значение Крестной смерти, Воскресения и Вознесения Христа в том, что ими Он подтвердил Свое учение. Но Крестом и Воскресением Христос именно победил смерть, совершил спасение. Для Павского христианство — это прежде всего учение, не новая жизнь; Христос — прежде всего Учитель и Проповедник, а уж потом Искупитель и Спаситель. У Жуковского, особенно в ранние годы, также можно встретить такие высказывания, где учение о Христе несколько затемняется.

Характерно, например, нечувствие его к различию между богословскими терминами «творение» и «рождение», которое можно

заметить из перевода Жуковским стихотворения Фонтана «Библия».

Этот перевод был им сделан в Долбине в 1814 г. Стихотворение представляет собой поэтический пересказ Ветхого Завета — от сотворения мира до Рождества Христова. После краткого вступления, говорящего о том, как Библия вдохновляла лучших писателей французских, Фонтан переходит к библейскому повествованию о творении:

> Lá, du monde naissant vous suivez les vestiges,
> Et vous errez sans cesse au melieu des prodiges.
> Dieu parle, l'homme nait; apres un court someil
> Sa modeste compagne enchante son reveil
> [Fontanes, 43–44].

Жуковский переводит:

> Там мир в младенчестве предстанет пред тобою,
> И мощный, мыслию сопутствуем одною,
> В чудесном торжестве творения Творец...
> И слова дивного прекрасное рожденье,
> Се первый человек; вкусил минутный сон —
> Подругу сладкое дарует пробужденье [ПССиП, I, 331].

Dieu parle Фонтана соответствует библейскому **И рече Богъ**, которым начинается рассказ о каждом дне (эоне) творения. Жуковский переводит это место «И слова дивного прекрасное рожденье». Хотя «слово» написано с маленькой буквы (не знаем, как в рукописи), но образ выражения и построения фразы, а также применение термина «рождение», который в Символе Веры и церковном богословии вообще используется для выражения отношений между Первым и Вторым Лицами Пресвятой Троицы, наводит на мысль, что здесь имеется в виду не слова **И рече Богъ**, а предвечное рождение Бога Слова. Если так, то оно оказывается стоящим в ряду актов творения, и можно сказать, что было время, когда его не было — а это прямое арианство.

Другим примером такой догматической нечуткости и нечеткости являются богословские рассуждения Жуковского в поздней его статье «Две сцены из «Фауста». Первая часть этой статьи представляет собой попытку прокомментировать начальные слова Евангелия от Иоанна. И опять богословское нечувствие Жу-

ковского ставит эти рассуждения, строго говоря, на грань вышеназванной ереси **[XXXVIII]**:

> Слово Божие, напротив, есть Бог — и Бог как Творец, и Бог как творение, от века бывшее в Боге и с Богом, из воли его истекшее и в Нем заключенное, но с Ним неслиянное и с Ним не тождественное, имевшее начало, ибо оно творение, и безначальное, ибо оно есть *непосредственное* Божие творение, а Бог действует в вечности, в которой *было, есть* и *будет* — одно и то же [ПСС, III, 270].

Жуковский старается передать отношения между Богом Сыном и Богом Отцом словами «непосредственное Божие творение». Между тем за каждым из терминов — творение, безначальный, воля — стоят десятилетия богословских споров эпохи Вселенских Соборов, но это неведомо Жуковскому. Его словоупотребление приводит к тому, что грань между Творцом и творением становится зыбкой или вообще стирается. Конечно, нелепо называть Жуковского арианином (тем более, что на полях своего перевода Нового Завета напротив Ин. 1, 1 он недвусмысленно записывает: «Божественная природа Христа» [Новый Завет]), но допускаемые им формулировки, по выражению С. П. Шевырева, — «арианизмы» (хотя невольные, конечно). Жуковский оказывается заложником недостатка богословского образования, незнания триадологической терминологии.

Следствием затемнения христологии и у Жуковского, и у Павского стало затемнение мессианского смысла Священного Писания. Их современник архимандрит Макарий (Глухарев) в своем сочинении «Алфавит Библии» писал: «Ядро и сущность Священного Писания есть Единый за всех и во всех Иисус Христос» [Макарий, 38]. Жуковский в своем творчестве не раз обращался к Библии. В 1810 и 1820-е годы Библия рассматривается им прежде всего с эстетической стороны [Канунова 1997, 77–78], [Канунова, Айзикова]. Подходы Павского и Жуковского в это время сближает то, что для них Библия — это не книга Церкви, читаемая за Богослужением и хранимая в преемстве церковного предания, а нечто самодовлеющее и самодостаточное, не связанное с церковной жизнью. У Жуковского эта самодостаточность эстетическая, а у Павского, если можно так выразиться, богословско-филологическая.

17 — 2255

Недаром он считал, что «верное понимание еврейского языка ведет к пониманию богословия» [Загарин , 434].

Святоотеческий взгляд видит в Библии книгу о Христе. Ветхий Завет говорит о Нем обетованиями, пророчествами и прообразами, Новый Завет благовествует о Его земной жизни, Крестной смерти и Воскресении. Но именно мессианский смысл Ветхого Завета был у Павского затемнен — и не столько в самом тексте перевода, сколько в кратких заметках, которыми он сопровождался. «Гонение на перевод Павского было не за самый перевод, а за примечания, в которых Павский отвергает пророчества» [РА 1887, т. 2, 325]. Примечания эти делались им еще в 1820-х годах, когда он преподавал в Санкт-Петербургской Духовной Академии, но и в своем «Начертании Христианского учения» Павский, например, определял Песнь Песней «только как “излияние пламенных чувств любви двух лиц, юноши и девицы”» [Загарин , 452].

Подобная же нечуткость к типологическому, прообразовательному смыслу Ветхого Завета была в 1820-е годы и у Жуковского. Заметна она и в уже упоминавшемся стихотворении «Библия», но особенно ярко проявляется в одной из «Библейских повестей» — «Исааке» (ее текст впервые опубликован И.А. Айзиковой [Канунова, Айзикова]). В ней Жуковский пересказывает ветхозаветное повествование о жертвоприношении Авраама. Для церковного сознания — это один из самых ярких прообразов Крестной смерти Христа: «Как Исаак нес дрова на гору Мориа, так на Голгофу нес Свой крест Иисус Христос. Исаак послушно предает себя в руки отцу. Иисус Христос, полностью предавая Себя воле Отца Небесного, остается «послушным даже до смерти, и смерти крестной» (Флп. 2, 8)».

Весь этот смысл у Жуковского затемняется, в основном из-за того, что он опускает чрезвычайно важное слово — Агнец, заменяя его гораздо более общим и расплывчатым — «жертва». Библейский образ Агнца — это не просто «символ веры и послушания» Богу, но самый полный ветхозаветный прообраз Христа. Агнцем Божиим, вземлющим грех мира назвал Его св. Иоанн Предтеча. Агнцем именуется Христос в пророчестве Исайи (гл. 15). В жертвоприношении агнца заключалось главное священнодействие ветхозаветной Пасхи, установленное в память спасения израильтян кровью агнца из египетского плена и в прообраз спасения из рабст-

ва греху и смерти, совершенного на Кресте новозаветным Агнцем — Христом. Все значение этого прообраза Жуковский мог почувствовать, занимаясь переводом и стихотворным переложением Апокалипсиса, в котором Христос также постоянно именуется Агнцем. И это-то центральное с церковно-богословской точки зрения слово Жуковский опускает в своем «Исааке»!

Но, как утверждает Ф. З. Канунова, «библейская тема в творчестве Жуковского со временем претерпевает глубокие изменения» [Канунова 1997, 77]. И эти изменения, кажется, состоят во все большем и большем воцерковлении его подхода к Библии. Недаром, приступая к своей «лебединой песне» — поэме «Странствующий жид», Жуковский хотел опираться на церковное предание, просил прислать ему святоотеческие толкования на Апокалипсис.

В своем переводе Нового Завета Жуковский ориентировался прежде всего на церковную традицию[45] — недаром он переводит именно с церковнославянского текста (а не с немецкого, как, вероятно, намеревался сначала [Долгушин 2006]). М. П. Соловьев пишет:

---

[45] Ср. наблюдение, которое, изучая перевод Жуковского, сделал схимонах Симон (С. Е. Кожухов), занимавшийся в нач. XX в. «опытом к усовершенствованию перевода на русский язык священных книг Нового Завета»: «Перевод изящен, легко читается, легче, чем перевод Победоносцева, но порою он очень далек от подлинника и скорее может быть перифразом. <...> У Жуковского встречаются иногда очень меткие выражения. Думаю, что он греческим текстом не пользовался, а прибегал к помощи французского перевода, с которым у него очень много общего. Удивляет его пристрастие к славизмам. Он идет в этом отношении еще далее Победоносцева. Последний оставлял некоторые славянские выражения непереведенными. Жуковский <ж>е (в тексте публикации ошибочно(?) «не». — *Д. Д.*) придумывает славизмы, не существующие в славянском тексте; очень часто, напр., он употребляет слово «понеже», между тем в славянском тексте стоит «яко» и «зане» и проч. В переводе — «вотще», тогда как в славянском тексте — «туне» и так далее» [Четверухина, 224–225]. Упомянутая схимонахом Симоном особенность перевода Жуковского (если можно так выразиться, славянизация церковнославянского текста) объясняется стремлением к повышению стиля. Еще больше, чем французский Новый Завет де Саси на Жуковского оказал влияние Новый Завет в переводе Лютера. Многие переводческие решения объясняются именно влиянием немецкого текста. Большое влияние оказывал и Новый Завет в переводе Российского Библейского Общества, но главным было, несомненно, влияние Елисаветинской Библии (подробнее см. [Новый Завет, 422–432]).

> Верным инстинктом Жуковский понял, что необходимо обновление текста, и в некоторых случаях исправление неточностей, а не новый, самостоятельный перевод; что необходимо облегчить понимание того языка, на котором Церковь предлагает Евангелие, а не особая книга, по языку и происхождению отделившаяся от богослужебной речи [Соловьев, 361].

Жуковский «усваивал славянскую Библию языковому сознанию современного ему русского человека» [Прозоров, 131], — соглашается с ним Ю. М. Прозоров. Таким образом, библейский перевод Жуковского был сделан не с целью вырвать Священное Писание из богослужебного контекста (т. е. из стихии церковнославянского языка), но, напротив, для того, чтобы облегчить современному сознанию вхождение в эту стихию. Поэтому первоначально он был сознательно ориентирован на домашнее чтение и вызван сугубо духовно-практической задачей: «я просто перевел С<вященное> П<исание> для себя, чтобы занять себя главным предметом жизни и чтобы оставить по себе добрый памятник моим детям» [Плетнев, 649].

Подход Жуковского гармонирует с подходом Киреевского, который, узнав о переводе Жуковского, писал:

> ...вы перевели Евангелие на русский язык. Это великий подвиг, который может дать нашему языку то освящение, которого ему еще не достает, потому что перевод Библейского общества неудовлетворителен. Это не беда, что Вы переводите с словенского. Словенский перевод верен до буквальной близости. Только бы смысл везде сохранен был настоящий православный, именно тот, какой в словенском переводе, а не тот, какой в некоторых словах, или в некоторых оттенках слов дают многие переводы иностранные, стараясь не понятие человека возвысить до Откровения, но Откровение понизить до обыкновенного понятия, отрезывая тем у божественного Слова именно то крыло, которое подымает мысль человека выше ее обыкновенного стояния. — Перевод ваш, впрочем, как бы хорош ни был, не должен заменить словенский; словенский должен жить, и им должна дышать Россия, покуда в ней живет истинная вера с ее словенским богослужением. — Но литературный язык получит от достойного русского перевода то помазание, которого он еще не имеет [РА 1870, т. VIII, № 4–5, стлб. 960] (ср. [Киреевский — Жуковскому, л. 26]).

Киреевский вписывает перевод Жуковского в широкую рамку отечественной культуры. Даже не читая, он не сомневается, что Жуковский написал «достойный» перевод Евангелия. А в таком переводе нуждается Россия, ибо он даст русскому языку освящение, помазание. Здесь мысль Киреевского становится созвучной мысли, архимандрита Макария (Глухарева), который говорил, что язык народа тогда получает освящение, когда на него переводится Св. Писание. И для Жуковского, и для Киреевского цель перевода состоит в том, чтобы органично соединить славянский, т. е. церковно-богослужебный, литургический текст Священного Писания с современной культурной средой. Русский текст не заменяет церковнославянского, а служит ему подспорьем.

Взаимоотношения русского языка с церковнославянским — тема, поднятая еще в языковых спорах шишковистов и карамзинистов, по-особенному преломилась в полемике вокруг «русской Библии». Киреевский в к. 1830–нач. 1850-х годов не раз обращался к этой теме. В 1839 г. он, будучи почетным смотрителем уездного училища в г. Белеве, подал попечителю этого учебного округа гр. С. Г. Строганову «Записку о направлении и методах первоначального образования народа в России», в которой доказывал необходимость улучшения преподавания церковнославянского языка. Ту же мысль он развивает и в другой записке, поданной в 1854 г. (опубликована под названием «О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах»).

Отправная точка размышлений Киреевского о церковнославянском языке — литургическая. Значение церковнославянского языка для Киреевского — в том, что на нем совершается богослужение. «Наше богослужение заключает в себе полное и подробное изложение не только тех догматов, которые преподаются в школах, но даже почти всех тех вопросов, которые вообще могут тревожить любознательность ума просвещенного», и оно позволяет узнавать эти религиозные истины «не памятью, но молитвою, просвещая и ум, и сердце» [Киреевский 1979]. «Ибо вся сущность религиозного знания не в догматике, не в символе, а в живом сочувствии с жизнию Церкви» [Киреевский 1997]. Лучшее средство к развитию «веры и нравственности в народе», пишет Киреевский, «есть изучение словенского языка, дающее возможность церковному Богослужению действовать прямо на развитие и укрепление народ-

ных понятий» [Киреевский 1979]. Знание славянского языка «раскрывает двери в высшее училище — Церковь» [Киреевский 1997].

Таким образом, для Киреевского значение церковнославянского языка и состоит в том, что это язык литургический. Он отстаивает его не с точки зрения Шишкова, для которого перевод Священного Писания на русский был «языковой ересью», а с точки зрения, близкой митрополиту Филарету Киевскому, который видел опасность русского перевода именно в том, что он может отделить Библию и человека, читающего ее, от богослужения [Чистович, 299 и след.]. Но, в отличие от митрополита Филарета Киевского, и Киреевский, и Жуковский считали, что русский перевод необходим — как посредник между церковнославянским языком и русской словесностью. Библия — Книга Церкви, Книга, читаемая за богослужением, ее основным переводом должен быть славянский, «им должна дышать Россия». Русский же перевод Библии призван распространять ее свет на широкое пространство русской словесности. Отсюда понятна и забота Киреевского о том, чтобы сохранить «настоящий, православный смысл» Св. Писания. В этом сказывался и его собственный опыт участия в переводческой деятельности по изданию святоотеческих творений под руководством старца Макария Оптинского. Можно сказать, что подход Киреевского к переводу Библии был основан на «экклезиологическом восприятии Священных книг» [Иванов], которому учил глубоко им почитаемый святитель Филарет (Дроздов).

Но прежде, чем прийти к такой точке зрения, Киреевский проделал определенный путь. В молодые годы стихия церковнославянского языка была ему, вероятно, чужда. Судя по цитатам из Евангелия в письмах Киреевских, в семье было принято читать его на французском языке. Характерен случай, бывший с Киреевским в Петербурге, о котором он сообщал матери в письме 12 января 1830 г.: «Был вчера в Казанском соборе и слушал Евангелие, загадавши, но не расслушал ни одного слова, кроме последнего: "*И возвратится в дом свой*"» [Киреевский, I, 18]. Это нерасслышанное Киреевским Евангельское чтение — 4 зачало Евангелия от Луки (1, 39–46, 56), читаемое на утрене в богородичные праздники. Это — один из самых часто повторяющихся на богослужении евангельских текстов, и человек, ходящий в церковь регулярно, знает его практически наизусть. Однако Киреевский расслышал

только последние слова (что, конечно, объясняется акустикой Казанского собора), изменив их из *«и возвратися»* в *«и возвратится»*, и не смог угадать предыдущих. В 1840 –1850-е годы церковнославянский язык становится для Киреевского не только понятным, но и близким. В его дневнике он гармонически переплетается с русским. Вообще, этот дневник свидетельствует о напряженной литургической жизни Киреевского: он бывает в церкви через 2–3 дня, и богослужение назидает не только его сердце, но и ум.

Жуковский также постепенно входил в стихию церковнославянского языка. В его библиотеке сохранились книги, свидетельствующие о стремлении поэта овладеть им. Имеется церковнославянский словарь с пометками Жуковского [Евгений][46]. Пометки в Часослове [Часослов] говорят о старании Жуковского вникнуть в содержание богослужения (в Шестопсалмии, а также в чине Великого повечерия отчасти проставлены номера псалмов — оба этих чина предназначены преимущественно для общественного богослужения, а не для келейного чтения). Венцом его занятий церковнославянским языком был перевод с него книг Нового Завета, прекрасное стихотворное переложение литургических текстов в поэме «Странствующий Жид», о котором мы уже говорили, стихотворное, практически буквальное переложение Апокалипсиса.

Но не только в таком подходе к переводу Священного Писания сказывается воцерковление взглядов Жуковского, еще более оно проявляется в том, что Библия приобретает для него не просто эстетическое или нравственное, но историческое звучание. Об этом свидетельствует «Странствующий Жид». Это не только библейская, но и церковно-историческая поэма. Поэма еще раз подтверждает, что для себя Жуковский определил христианское, церковное направление религиозного пути. В марте 1850 г. он пишет А. С. Стурдзе:

> ... пускать *в ход* свои мысли должно только по прямой дороге, указанной нашею церковью и для этого нужен путеводитель опытный. Все, что церковь дала нам *один раз навсегда*, то мы

[46] Вероятно, пометки в этом словаре относятся к тому времени, когда, готовясь к работе над «Песней барда над гробом славян-победителей» (1806–1807), Жуковский «заготовлял архаический материал церковнославянских слов и выражений» [Виноградов В. В., 211].

должны принять безусловно *верою* также *один раз навсегда*. В это дело нашему уму не следует мешаться <...>. Иной философии быть не может, как *философия* христианская, которой смысл: *от Бога к Богу*. Философия, истекающая из *одного* ума, есть ложь. Пункт отбытия всякой философии (point de départ) должно быть Откровение [Стурдза, 18].

И среди всех исканий и борений, среди поэтических, педагогических и житейских «трудов и дней» в его душе, неслышно и незримо, незаметно для него самого, зрело то семя, о котором говорится в евангельской притче:

Царствие Божие подобно тому, как если человек бросит семя в землю, и спит, и встает ночью и днем; и ка́к семя всходит и растет, не знает он, ибо земля сама собою производит сперва зелень, потом колос, потом полное зерно в колосе. Когда же созреет плод, немедленно посылается серп, потому что настала жатва (Мк. 4, 26–29).

И вот какой была эта жатва. Жена Жуковского рассказывала И. В. Киреевскому, как умирал ее муж:

Это было в ту минуту, когда ... дети приобщали<сь>, а он сам готовился приобщиться. Он видел, как сказывал ей, Самого Господа Иисуса Христа подле детей. И *с тех пор*, прибавил он, *я нахожусь у ног Его*. — С этой минуты его тоска и беспокойства кончились. Он до конца уже был спокоен [Das Tagebuch, 181].

# Заключение

Подводя итоги, мы можем сказать, что личные и литературные связи между Жуковским и Киреевским не прерывались на протяжении всей жизни. Жуковский принял деятельное участие в воспитании сына своей «долбинской сестры» и, хотя их непосредственное общение в то время было довольно кратким, во многом именно оно сформировало атмосферу, в которой рос Ваня Киреевский. Когда для Киреевского наступили «годы учения», поэт стал для него не только «другом-отцом», наставником и советчиком, но и идеалом, примером для подражания. Жуковский, хотя и издалека, следил за образованием Киреевского, составил для него план поездки в чужие края и помог организовать ее. Он поддержал молодого писателя, когда тот делал первые шаги в литературу. Высокая оценка поэтом первой статьи Киреевского имела для него ободряющее и вдохновляющее значение. Несомненно, своими близкими отношениями с А. С. Пушкиным Киреевский тоже во многом обязан Жуковскому. Определяющее значение имела поддержка поэта для главного литературного предприятия молодого Киреевского — журнала «Европеец». Именно она выдвинула этот журнал на первый план и привлекла к нему лучшие литературные силы. Самоотверженное и деятельное заступничество Жуковского при запрещении журнала спасло Киреевского от неприятностей гораздо больших, чем те, которыми он обошелся.

С Жуковским связано и начало семейной жизни Киреевского — поэт заочно был посаженным отцом на его свадьбе с Н. П. Арбеневой. В 1830-е годы Киреевский оказался отрезан от литературной жизни, и темы его общения с Жуковским в это время ограничиваются, в основном, семейными делами. К литературно-журнальной деятельности Киреевский возвращается в 1845 г., когда принимает от М. П. Погодина журнал «Москвитянин», и опять получает серьезную поддержку Жуковского. Поэт принимает учас-

тие и в семейных заботах Киреевского: помогает устроить его сына в Александровский Лицей.

Во второй половине 1840-х годов и Жуковский, и Киреевский вступают в заключительный этап своего духовного пути. В жизни Киреевского можно выделить три эпохи: 1) детство и юность (до 1834 г.), когда его мировоззрение складывается по линиям сентементализма и романтизма; 2) 1835–1845 гг., — переходный период, когда Киреевский, познакомившись со старцами Филаретом Новоспасским и Макарием Оптинским, со святителем Филаретом, митрополитом Московским, открывает для себя православное духовное предание и святоотеческую литературу; 3) 1846–1856 гг., когда Киреевский, устраивая свою личную жизнь в соответствии с православным духовным преданием, стремится на его основе строить и «верующее любомудрие», видя в этом единственно верный путь русской культуры.

Для Жуковского 1840-е годы также проходят «под знаком христианства». В письмах этого времени он не раз возвращается к теме о недоброкачественности «романтической», «поэтической» религиозности и говорит о стремлении согласить свою жизнь и мысль с православием. Об этом стремлении и настроении красноречиво свидетельствуют его статьи, отрывки, перевод Нового Завета, поэма «Странствующий жид» и другие произведения сороковых годов. Таким образом, налицо некий параллелизм в духовных исканиях Жуковского и Киреевского. Тот и другой приходят от сентиментально-романтического мировоззрения к церковно-христианскому. В конце жизни оба обращаются к созданию «христианской философии», в которой «вера должна быть первым звеном нашей умственной цепи» [ПСС, II, 288]. Вера и у того, и у другого обретает гораздо более четкие, чем в юности, догматические очертания. И Киреевский, и Жуковский осознают себя православными не только по крещению, но по сознательному выбору. «По моему глубокому убеждению я принадлежу православию, и наиболее утвердился в нем в последнее время жизни» [Плетнев, 687–688], — писал Жуковский П. Плетневу в 1850 г. Этому, как мы видели, предшествовал долгий и не всегда простой религиозный путь.

Чем же определялось движение по этому пути? И Киреевский, и Жуковский прошли через кризис романтизма. Мы имеем в виду, конечно, не исчерпанность романтизма как художественной систе-

мы и даже не конец романтизма как особой эпохи в жизни русского образованного общества, речь идет о невозможности в рамках романтического мироощущения найти ответ на важнейшие экзистенциальные запросы, о тупике романтизма как религиозного пути.

По словам А. В. Михайлова,

> религиозное возрождение в эпоху романтизма с самого начала понимало себя, если только продумывалось глубоко, как художественное, эстетическое построение религии словно на пустом основании, — так у Новалиса с его идеей мистического преображения мира и так у Шлейермахера с его религией чувства [Михайлов, 661].

Книга Шлейермахера «Речи о религии» была «философским осознанием мистического чувства, характерного для романтической поэзии» [Жирмунский 1919, 149]. В ней, как пишет В. М. Жирмунский, «религия в лице Шлейермахера, отрекалась от всяких догматов, от всякой системы понятий, как от мифологии» [Жирмунский 1919, 163]. Романтизм провозгласил, что религия сосредотачивается в чувстве и что, соотвественно, «нет чувства, которое не было бы религиозным». Таким образом, религиозный опыт делался принципиально имманентным и, в сущности, пантеистическим: вновь, как во времена античности, человек оказался в мире, «полном богов», но лишенным Бога. И вновь не было спасения от безличной и неумолимой судьбы, которая, сбросив маску «преизбыточной жизни», оборачивалась своим жестоким и насмешливым ликом, и вновь меланхолия соприсутствовала каждому движению мысли и чувства. И от этого наваждения можно было только спастись — «спастись в христианство» [Гиллельсон 1980, 46].

Именно это определило духовный путь Жуковского и Киреевского. Они пережили романтизм опытом сердца, исходили дороги сентиментально-романтической культуры в поисках спасения от бренности, но нашли его только за пределами этой культуры — в христианстве. Именно с христианством связывает Жуковский исцеление от безнадежности, от меланхолии. «Там, где есть Евангелие, не может уж быть меланхолии» [ПСС, II, 243–244]. Меланхолия появляется там, где не слышат или не принимают христианского благовестия. Жуковский ясно различал пасхальный смысл христианства, оно было для него победой над бессмыслицей брен-

ного существования. Но характерная черта — Жуковский пришел к этому лишь в 1840-е годы, а верующим он был всегда.

Однако христианство для него долгое время оставалось лишь «религией сердца», и только в последнее десятилетие своей жизни Жуковский стремится «войти в разум истины» и основывать свое мировоззрение на вере Церкви. Это стремление, конечно, можно объяснить многими обстоятельствами, в том числе и пиетической средой, в которой оказался поэт в Германии, но одним из них было, несомненно, стремление расслышать пасхальное благовестие Церкви.

Душа искала пасхальной вести, которую тысячами способов старалась спрятать и скрыть секулярная культура, и одним из этих способов был романтизм. «Религия сердца», лишаясь догматов, лишала себя и христианского благовестия. Ведь догматы — это не «система понятий», а богословие Церкви, то есть «в веках продолжающаяся проповедь апостолов и пророков» [Иоанн (Шаховской), 314] о Воскресении. «Религиозные отречения в истории романтизма» и были, видимо, вызваны желанием услышать эту весть. Поэтому нам кажется, что сущностно важные черты религиозных исканий Киреевского и Жуковского 1840-х годов связаны не с романтическими поисками «универсального синтеза», а со стремлением к преодолению романтизма как религиозного пути вообще, что фактически было попыткой сшить разорванное Петром полотно русской культуры. Неслучайно хронологическим фокусом для своего итогового и поистине автобиографического творения — поэмы «Странствующий Жид» — Жуковский избрал начало христианской эры (Киреевский в свою очередь в нач. 1840-х годов собирался посвятить этому периоду научный труд — историю Древней Церкви), т. е. эпоху, когда мир впервые услышал пасхальную весть — ведь и для Жуковского так важно было расслышать ее.

Киреевский и Жуковский, каждый по-своему, в своей жизни и творчестве внутренне пережили кризис западной нововременной культуры, противоречие секулярного гуманизма, который человека поставил в центр всего, но лишил его Бога, и человек оказался «квинтэссенцией праха». Из этого кризиса они искали «исход к Востоку» — к Востоку Христа, к Востоку пасхальной веры. У Киреевского этот путь обозначился явственно, у Жуковского — подспудно, но общая линия их исканий очевидна.

# Примечания

**I** *(С. 50)*. А. И. Кошелев вспоминает: «...во время моего пребывания в Петербурге с 1827 по 1831 год А. С. Хомяков часто живал там, и тогда почти ежедневно мы виделись или у князя Одоевского, или у К. А. Карамзиной, или друг у друга. Хомяков всегда был строгим и глубоковерующим Православным Христианином, а я — заклятым Шеллингистом, и у нас были споры бесконечные. Никогда не забуду одного спора, окончившегося самым комическим образом. Проводили мы вечер у князя Одоевского, спорили втроем о конечности и бесконечности мира, и незаметно беседа наша продлилась до трех часов ночи. Тогда хозяин дома нам напомнил, что уже поздно и что лучше продолжить спор у него же на следующий день. Мы встали, начали сходить с лестницы, продолжая спор; сели на дрожки и все-таки его не прерывали. Я завез Хомякова на его квартиру; он слез, я оставался на дрожках, а спор шел своим чередом. Вдруг какая-то немка, жившая над воротами, у которых мы стали, открывает форточку в своем окне и довольно громко говорит: Mein Gott und Herr, was ist denn dass? (Боже мой, Господи, что же это такое? *(нем.)*). Мы расхохотались, и тем окончился наш спор» [Хомяков 1914, 125].

Этот случай запомнился и В. Ф. Одоевскому, он почти буквально воспроизводит его в «Русских ночах». В первой главе романа рассказывается о том, как компания друзей прямо с бала в четыре часа ночи отправляется к своему товарищу Фаусту (в этом персонаже явно присутствуют черты самого Одоевского, жилище которого в Газетном переулке было обставлено в виде кабинета «молодого Фауста»: «На окошках, на полках, на скамейках — склянки, бутылки, банки, ступы, реторты и всякие орудия. В переднем углу красовался человеческий костяк с голым черепом на своем месте и надписью: «sapere aude» [Турьян]) и с порога задает ему различные «философические» вопросы. Фауст не принимает друзей, указав, что уже поздно. «На другой день около полуночи толпа молодых людей снова вбежала в комнату Фауста. “Ты напрасно вчера

прогнал нас, — сказал Ростислав, — у нас поднялся такой спор, какого еще никогда не было. Представь себе, я завозил Вячеслава домой; на подножке кареты он остановился, а мы все еще продолжали спорить, да так, что всполошили всю улицу"» [Одоевский, 13]. Атмосферу веневитиновского кружка живо передают «Новый год» В. Ф. Одоевского и «Владимир Паренский» Н. М. Языкова.

Что касается оппонента И. В. Киреевского — М. П. Розберга, то с ним Жуковский познакомился в 1836 г., благодаря рекомендательному письму А. С. Стурдзы, который, представляя Розберга поэту писал: «Почтеннейший Василий Андреевич, при самом отъезде берусь еще раз за перо, чтобы познакомить вас с отличным нашим литератором Михаилом Петровичем Розбергом. Это человек достойный вашего особенного внимания и приязни, не только по уму, просвещению, дару писать, но и по сердцу. В нем душа прекрасная, исполненная правоты. Он назначен в Дерпт, профессором русской словесности, намерен побывать в Петербурге и желает лично узнать Жуковского. Примите ласково Розберга, а меня не забывайте. Ваш Стурдза. Одесса Апреля 30-го 1836» [Стурдза — Жуковскому, л. 1].

**II** *(С. 57)*. Киреевский и в самом деле отличался слабым здоровьем — даже в молодости. «Я так расстроил свое здоровье в нынешнюю зиму, что всякое напряжение ума для меня вредно. Некоторые обстоятельства заставляют даже опасаться чахотки, и потому ездить верхом, ходить, спать и прочее составляют все мои занятия» [Киреевский I, 11], — писал он А. И. Кошелеву в 1827 г. Встреча с И. В. Киреевским в чужих краях лишь усиливает тревогу С. А. Соболевского. «Об нем, брат, скажу с горестью, — пишет он о Киреевском 4 июля 1830 г. С. П. Шевыреву, — что нечего сказать хорошего. Здоровье его никуда не годится, он желт, худ и кашляет беспрестанно; при том не отстает от своих дурных привычек спать днем, не спать ночью, курить табак и пить кофе беспрестанно: не бережется нимало...» [Соболевский, 483]. Это еще более утверждает Соболевского в его предположениях относительно причины поездки Киреевского.

**III** *(С. 60)*. С некоторыми из московских друзей Киреевского Жуковский лично познакомился во время их «великого переселения» [Барсуков, III, 65] в Петербург (А. И. Кошелев, В. Ф. Одоевский, В. П. Титов), путешествий в чужие края (Н. М. Рожалин),

и они оставили благоприятное впечатление. Кошелев вспоминал, что Жуковский «ко мне был очень расположен, вероятно, вследствие того что друг его, Авд. Петр. Елагина, меня ему особенно рекомендовала» [Кошелев 1991, 62–63]. Доброжелательности Жуковского удалось даже то, что не удалось Гете — победить застенчивость Н. М. Рожалина, который, описывая свое посещение Жуковского в Павловске (проездом за границу через Петербург) сообщал А. П. Елагиной: «Жуковский совершенно смешал меня своим приемом; я не заслуживал такой ласки и такого внимания: так обходятся с людьми или почтенными по чему нибудь, или с друзьями. <...> Я не знал, что делать и что отвечать ему; но наконец он принудил меня отбросить совершенно все церемонии и быть с ним как с человеком близким и давно знакомым. <...> Я вышел от него, как сонный. Его доброта, такая непринужденная, тронула меня» [Рожалин, 572–573]. Позже Жуковский встречался с Рожалиным в Риме (в мае 1832 г.).

Встретило одобрение у Жуковского и коллективное начинание московских друзей Киреевского — издание «Московского Вестника». «Здесь, в Петербурге, я просмотрел все книжки (т. е. «Московского Вестника». — *Д. Д.*) и с большим удовольствием, — писал он М. П. Погодину осенью 1827 г. — Вы сами хороший работник и имеете умных сотрудников. Я от всей души пожалел о Веневитинове — чистый свет угас слишком скоро. У него было много прекрасного в душе нравственного и поэтического. Шевырев прекрасная надежда. Хомяков поэт. В час добрый. Об вас не говорю. Вы вооружаетесь не на шутку, чтобы действовать, как настоящий рыцарь на поле славы литературной. Учитесь у Европы, но действуйте для России, для ее верного блага. Комментария на это не нужно — он был бы слишком долог, вы сделаете его сами. Не загляните-ли к нам в Петербург? Я бы рад был вас видеть» [Барсуков, III, 135].

**IV** *(С. 68)*. Тезис Л. Г. Фризмана о том, что в написанном рукой П. Я. Чаадаева письме А. Х. Бенкендорфу от лица издателя «Европейца» (текст см. [Чаадаев, I, 516–522]) выразились взгляды Киреевского, нам кажется необоснованным. В подтверждение этого выдвинутого им утверждения исследователь приводит только тот довод, что Чаадаев не мог написать его против желания и без участия Киреевского. Но мы ведь ничего не знаем об истории со-

здания и распространения этого послания. В то же время имеется ясное свидетельство Киреевского в письме А. С. Хомякову, что оно «написано не по моим мыслям и распущено не по моему желанию» [Киреевский 1998, 397]. Кажется невероятным, чтобы Киреевский, переживавший из-за ужесточения цензуры, которое было следствием истории с «Европейцем», получивший от Жуковского совет в оправдательном письме Бенкендорфу говорить «о своем желании быть полезным в смысле правительства, о своей цели распространять посредством авторства те идеи, кои правительство находит общеполезными» [Лясковский, 38], собирался отправить шефу жандармов политическую декларацию, начинающуюся с пространных напоминаний о декабристах и рассуждений о необходимости отмены крепостного права. В то же время такая линия поведения вполне естественна для Чаадаева (см. его письмо Николаю I в ответ на предложение занять должность по министерству финансов [Чаадаев, II, 82–84]).

**V** *(С. 68)*. Нужно заметить, что Киреевский попал в поле зрения Третьего отделения еще в 1827 г., когда было перлюстрировано письмо к нему А. И. Кошелева и В. П. Титова; Н. П. Колюпанов упоминает также о перлюстрированном письме Киреевского Кошелеву, в котором говорилось «о необходимости революции, конечно, в смысле научном и литературном» [Колюпанов, II, 179]. В результате Киреевский оказался зачисленным в число «отчаянных юношей», составивших «партию» для проповеди либеральных идей [Фризман 1989, 397–399]. В 1828 г. последовал еще один донос. В 1830 г. — еще, который коснулся уже и Жуковского. Ф. В. Булгарин, задетый за живое «резкими замечаниями» Киреевского о «Выжигине» в «Обозрении русской словесности 1829 года», принялся «расславлять, будто бы Киреевский писал» Жуковскому «какое-то либеральное послание, которое известно и правительству». Чувствуя перемену в отношении к нему Государя, поэт обратился к царю с оправдательным письмом, в котором не забыл защитить и Киреевского: «за его правила я ручаюсь» [ПСС, III, 445], — писал он.

**VI** *(С. 75)*. Это молитвенное пожелание Жуковского исполнилось. 1 марта 1841 г., спустя семь лет после женитьбы, Киреевский писал матери (от лица своего и жены): «Этот день для нас двойной праздник: Ваши именины и сверх того день нашей свадьбы семь лет

тому назад. — С тех пор началась для меня другая жизнь глубокого, <семейного> счастия. Хотя и пришлось мне в эти семь лет побороться с судьбой больше, чем я ожидал, однако под каждым страданием была основа счастия; чувство твердого благополучия, с которым я не расставался ни на минуту, несмотря на все тяжелое» [Киреевский — Елагиной 31, л. 5]. «В моей семейной жизни лежат возможности такого благополучия, которого Бог едва ли послал еще кому-нибудь на земле. <...> Жена моя существо святое, которого я не достоин» [Киреевский 1984, 320], — признавался он в октябре 1845 г. в письме к С. П. Шевыреву . См. также выше, с. 167.

**VII** *(С. 75)*. «Бог даст вам новую жизнь, — писал он В .А. Елагину и Е. И. Мойер, поздравляя их с помолвкой, — но не жизнь, составленную из одних радостей и наслаждений, нет, жизнь гораздо более тревожную, нежели первая, но зато и более значительную, полную, глубокую, более достойную души человеческой, души христианина. Я еще далеко, далеко от того, чтобы стоять на высоте этой жизни! Мой милый друг, со *страхом* и с *верою* приступите в отворившиеся вам двери, и примите *чашу*, которую вам отныне вместе пить назначено. Чаша брачная, смею сказать, вам также во спасение души, в жизнь вечную: ни в каком состоянии не можем мы так познакомиться с собою и так почувствовать необходимость веры в нашего Спасителя, как в жизни семейной: здесь все обманчивое, мечтательное исчезает. Правда простая, не украшенная, строгая, Божия правда, стоит перед душой; и жизнь, сложив с себя свою светлую одежду, данною ей молодостию, и отбросив все легкомысленные, очаровательные, но зато и быстро пролетающие замыслы, надежды и удовольствия, приобретает характер постоянства и неизменности, несмотря на то, что сердце засмолится истинными, житейскими тревогами; ибо эти-то тревоги сердца и разрабатывают нашу душу; они одни только могут ее трудным путем привести к нашей цели, к смирению и покою веры» [Зейдлиц 1883а, 209–210].

Итак, брак освобождает человека от мечты, от всякого самомнения и позволяет человеку увидеть себя таким, каков он есть. Тут-то, увидев свою немощь и остро почувствовав нужду в помощи Божией, душа приходит к живой вере. Брак в глазах Жуковского — это путь к вере, путь к Богу. Недаром, говоря о нем, поэт использует образ «чаши брачной», которая означает и Евхаристиче-

скую Чашу, и общую чашу вина, из которой по чину венчания испивают жених и невеста, и чашу страданий и тревог, которые одни только приводят душу к «смирению и покою веры».

**VIII** *(С. 81)*. Любопытно в этом смысле письмо А. И. Кошелева И. В. Киреевскому от 30 сентября 1832 г. В нем Кошелев подводит итоги пройденного ими за десять лет дружбы философского пути. «Прежние наши мысли о будущей жизни, как о превращении в какое-то безусловное, кажутся мне школьными и дикими, — пишет он. — Чем более я думаю о будущей жизни, тем более убеждаюсь в ее необходимости. Полвека тому назад Кант доходил до необходимости бытия Бога, свободы воли и бессмертия души; теперь вера в Бога, свобода воли и бессмертие души служат основанием любомудрия и лишь с жизнью можно исторгнуть оную из нашей души. Сперва признали необходимость Бога, потом индивидуальность Оного теперь *это знание превратилось в веру*. Думаю и надеюсь, что как теперь не сомневаются более в бессмертии души, так со временем убедятся в индивидуальном ее бессмертии» [Колюпанов, I, кн. 2, 230]. Как видим, Кошелев с энтузиазмом доказывает, что любомудрие само приходит к религиозным истинам, их подтверждает и на них основывается. Знание, достигнув зрелости, становится верой.

**IX** *(С. 85)* Уже не раз был замечен параллелизм в подъемах русской культуры и аскетики. «... синхронность, определяющая динамику развития русского аскетизма и русской культуры, проявляется на протяжении вот уже 10 веков. Времена Антония и Феодосия (Печерских. — *Д. Д.*) отмечены не только расцветом монашеского подвижничества, это и времена пышного цветения молодой русской культуры. <... > Эпоха Сергия Радонежского одновременно была и эпохой Андрея Рублева, Дмитрия Донского, Куликовской битвы» [Криволапов, 147]. Игумен Иоанн (Экономцев) напоминает о том, что эпоха А. С. Пушкина и Ф. М. Достоевского была и эпохой преп. Серафима Саровского и преп. Амвросия Оптинского, и таким образом расцвет русской культуры XIX в. также совпадает по времени с подъемом монашеского делания [Иоанн (Экономцев)].

**X** *(С. 104)* Митрополит Филарет познакомился с ним сначала заочно, участвуя своим покровительством в оптинских изданиях. Отзывы о старце Макарии Киреевских, а также духовника Митро-

полита архимандрита Антония (Медведева), несомненно, производили на него благоприятное впечатление. В к. 1851 г. он через Н. П. Киреевскую попросил старца сделать письменные замечания на только что вышедший лаврский перевод «Лествицы» и прислать ему. Ответное письмо, переданное старцем Макарием через Н. П. Киреевскую, стало началом их переписки.

Видимо, к зиме 1851–1852 гг. состояние здоровья старца Макария ухудшилось, и Наталья Петровна приглашала его в Москву: «Батюшка родной! Если бы Вы изволили вздумать по весне побывать в Троице-Сергиевой Лавре, это дело очень хорошо, и для здоровья Вашего очень полезно. Путь тяжел до Малого Ярославца, а оттуда <...> покойная и быстрая езда, а в Москве нужно бы поговорить лично с докторами, и повидались бы с Владыкою, велие бы было Вам утешение от Святителя живого, и от Сергия Преподобного исцеление болезни» [Киреевская — Макарию (Иванову) 2, 2 об.]. Об этом же она говорила Митрополиту, и он личным письмом от 3 апреля 1852 г. пригласил старца Макария в Москву и в Троице-Сергиеву Лавру.

Митрополит Филарет писал: «Наши общие знакомые, сообщая мне сведения о Вас возбудили во мне заботу о Вашем здоровье; а от сего родился помысл, который Вам сообщаю.

Вы далеко путешествовали к киевским чудотворцам: почему бы не предпринять Вам путешествие не так далеко к Московским чудотворцам и к преподобному Сергию? Они не оставили бы без благословения Ваше посещение. Кстати Вы могли бы выслушать советы врачей, а мы воспользовались бы Вашим общением.

Если бы я звал Вас к себе, Вы могли бы отказать, не думавши. Но как я зову Вас к Московским чудотворцам и к преподобному Сергию; то надеюсь, Вы подумаете о сем не без внимания

Господт да устроит Ему угодное.

Прошу молитв Ваших» [Филарет — Макарию, л. 1].

В Москве старец пробыл месяц — с 14 мая по 13 июня (жил в доме Киреевских), был очень ласково принят митрополитом Филаретом, неоднократно с ним беседовал и сослужил. На прощание они обменялись четками. После этого связь между митрополитом Филаретом и старцем Макарием не прерывалась. Владыка продолжал покровительствовать оптинским изданиям и горячо сочувствовал им: не только способствовал их ходу в Москве, но и сам про-

сматривал рукописи, сверял с подлинниками, давал советы. Особенно внимательно он отнесся к изданию книг преподобных Варсонуфия и Иоанна, аввы Фалассия и преподобного Исаака Сирина.

**XI** *(С. 108)*. Было бы уместным в заключение упомянуть о связях семейства Киреевских еще с одним выдающимся церковным деятелем и подвижником первой половины XIX в. — преподобным Макарием (Глухаревым) — старцем, основателем Алтайской миссии, переводчиком Ветхого Завета, одним из первых учеников митрополита Филарета (Дроздова) по Санкт-Петербургской Академии. Последнее время жизни он настоятельствовал в Болховском Троицком Оптином монастыре, который расположен недалеко от Петрищево, деревни, принадлежащей Елагиным. В сер. 1840-х годов его советами и благословениями пользовалась М. В. Киреевская. В РГБ имеются выполненные ее рукой списки сделанного им перевода библейских текстов, а неопубликованный ее дневник сохранил описание двух ее встреч с архимандритом Макарием:

«3 Дек.<абря> (1846. — *Д. Д.*) Вчера я ездила к о. Макарию. Долго не решалась, все растаяло, и я боялась дороги, думала, что это будет против воле Т.<воей> так неблагоразумно поступать, не знала на что решиться, — но ни Мам.<енька>, ни Петр, и никто из моих не удерживали меня, и я обрадовалась тому, что никто не противоречил мне, — велели закладывать и поехали в 9 час. — Благополучно, хорошо съездили слава Богу! — Мак.<ария> нашла окруженного Болховскими — он очень мило меня ласково принял. — Но между тем занят был с ними, — много прекрасного он говорил им, между прочим одно<й: когда> поутру ты встаешь, то отворишь окно, чтобы осветить и освежить комнату — так и душу, что бы осветить ее надобно помолиться, впустить в нее лучи солнца, освещающего и согревающего. — Друго<й>: зажги лампадку в сердце, — чтобы огонь любви и молитвы беспрестанно теплился. — Не давай ему угаснуть, — и даст тебе Господь непрестанную молитву! и проч. — Я с ним мало успела говорить, и ничего не сказала из того, что хотелось сказать! — Он мне сказал: Вы живете в кругу, в котором все умничают, — есть *безумные*, которые говорят: нет Бога! Но это явные безумные, — но и те, которые умны не дают себе порядочного отчета во что они верят, им некогда. — Хотя бы затвердили одно: что Бог сотворил мир и человека, что Он

премудр, что Он Отец благой, милосердый, и потому не бросит нас сирыми беспомощными. Он дал нам Слово Свое, что бы не оставить нас при одном нашем разуме, который легко заблуждается. — Признавши раз это, мы всем сердцем должны изучать Его Слово, — верить, надеяться, любить! — Если мы любим людей за их хорошие качества, тем больше Бога, совершенного, святость Которого слабо отражается в нас».

«20 (февраля 1847 г. — *Д. Д.*) Встала в 6 — в 8 уехала в Болхов. <...> В 12 была у о. Макария. Святой он человек. — Жаль, что я не умела с ним говорить, открыть бы ему всю душу, — он сказал бы, что мне делать, — подкрепил бы! <...>

Как трогательно о. Макарий говорил на Иоанна да не смущается сердце ваше и пр. — о беспрестанной молитве, беспрестанном присутствии Божием, о Церкви — *Единой*, Апостольской, о Библии — каждое бы слово глубоко сохранила в сердце! — но немощны все мы, — все так скоро забывается и изглаживается! — Господи! милостив буди мне грешной! — Дай Своею любовию покоряться Твоей воле. — Благой Отец, не остави меня!» [Киреевская М. В. Дневник, л. 18–20 об.].

Эти страницы, донося до нас живое слово архимандрита Макария, свидетельствуют о последних месяцах его жизни и о его деятельности как старца и духовника. Темы его наставлений традиционны для старческой традиции — о непрестанной молитве, о том, чтобы быть непрестанно в присутствии Божием. Подробнее об отношениях архимандрита Макария с семейством Киреевских см. [Долгушин 2001; 2008].

**XII** *(С. 113)*. Кажется, еще не было отмечено, что выбор главного героя (им Киреевский делает Александра Палеолога, отдаленного потомка византийских императоров) объясняется одной из мюнхенских встреч 1830 г., о которой П. В. Киреевский сообщал в письме родным 5 (17) августа: «Самым интересным происшествием, случившимся с нами между прошедшим письмом и этим, был один визит, который нам сделал один *монах с молодой дамой* и о котором, вероятно, брат описал подробнее; и еще интереснее, что этот монах был потомок греческих императоров, Палеолог, а дама воспитывалась и жила в Москве 9 лет; это племянница Палеолога, которую зовут Катерина Павловна Попандопуло. Чтобы принять их торжественнее, мы велели открыть еще две комнаты,

стоявшее подле нас впусте, и убрать их так, чтобы они казались длинною анфиладою, и угощали их незрелыми персиками и мороженым, пир этот закончился тем, что Палеолог поцеловал у брата руку с комплиментом совершенно восточным: «Теперь, сказал он, вы уже совсем купили нас себе в плен». — Еще интересно было то, что часть разговора шла через переводчиков, потому что с Палеологом был еще его брат, не знающий никакого языка, кроме греческого, <и> у нас был еще один поляк, Потоцкий, который не говорит по-русски» [Киреевский П. В. Письма 2, л. 14] (ср [Киреевский П. В., 29]). В последующие две недели до своего отъезда из Мюнхена Палеолог (бывший в сане архимандрита) нанес Киреевским и жившему с ними Рожалину еще несколько визитов — так. что, по выражению, П. В. Киреевского, «надоел нам пуще горькой редьки» [Киреевский П. В. Письма 2, л. 19 об.], [Киреевский П. В., 30].

**XIII** *(С. 116)*. В дневнике А. И. Герцена создается яркий образ Киреевского, связанный многими нитями с эстетикой романтизма. Киреевский предстает жертвой страшного времени, которое раздавило его: «Что за прекрасная, сильная личность Ивана Киреевского! Сколько погибло в нем, и притом развитого! Он сломался так, как может сломаться дуб» [Герцен, II, 273]. «Деспотизм его жал, жал, и он сломился, наконец. Сломился как благородная натура, — он не изменил своему направлению, а бросился в самый темный лес мистицизма и там ищет спасенья» [Герцен, 321]. Со страниц дневника этот образ переходит в «Былое и думы».

Как уже давно отмечено исследователями (прежде всего Л. Я. Гинзбург ), «Былое и Думы» — «воспоминания особого рода по природе своей: едва ли не столько же воспоминания, сколько художественное произведение, где действует не только субъективная память автора о реальных событиях прошлого, но и объективная художественная логика данного сюжета, развитие обстоятельств, лирического героя» [Нович, 53]. Причем эта логика иногда сокрушительно подминает под себя факты.

Так, описывая примирительный обед западников и славянофилов 22 апреля 1844 г., Герцен сообщает, что в конце его, после «многих тостов, не только единодушных, но выпитых, мы обнялись и облобызались по-русски с славянами. И. В. Киреевский просил меня одного: чтоб я вставил в моей фамилье *ы* вместо *е* и через это сделал бы ее больше русской для уха. Но Шевырев и этого не тре-

бовал, напротив, обнимая меня, повторял своим soprano: «Он и с *е* хорош, он и с *е* русский» [Герцен, IX, 166]. Но Киреевский на этом обеде не мог присутствовать. В это время его не было в Москве, он был в Долбине о чем свидетельствуют и его сохранившиеся письма этого времени.

Еще одну характерную аберрацию можно найти в описании Герценым его спора с А. С. Хомяковым. В главе «Не наши» из «Былого и дум» Герцен рассказывает о своей словесной баталии с вождем слафянофильства следующим образом. В ответ на слова Хомякова о том, что, основываясь только на разуме и признавая существование одной лишь «бродящей материи», невозможно доказать, что «история не оборвется завтра, не погибнет с родом человеческим, с планетой», Герцен хладнокровно отвечает:

«— Я вам и не говорил, что я берусь это доказывать, — я очень хорошо знал, что это невозможно.

— Как? — сказал Хомяков, несколько удивленный, — вы можете принимать эти страшные результаты *свирепейшей имманенции*, и в вашей душе ничего не возмущается?

— Могу, потому что выводы разума независимы от того, хочу я их или нет» [Герцен, IX, 158].

В этом описании из «Былого и дум» Герцен предстает рыцарем позитивизма и даже материализма — sans peur et sans reproche. Но на самом деле все происходило совершенно иначе. Спор с Хомяковым описан не только в «Былом и думах», но и в дневнике Герцена (запись от 21 декабря 1842 г.). Из этой записи видно, что Герцен не был столь хладнокровен, и слова о «свирепейшей имманенции» принадлежат ему, а не Хомякову. В ответ на рассуждения славянофила о том, что, если не существует ничего, кроме «брожения вещества», то все может погибнуть от любой случайности, и все искания человечества, все многовековое развитие может в любой момент оборваться какой-нибудь планетарной катастрофой, — в ответ на это «я сказал ему, что это свирепейщая односторонность имманенции, и доказывал кругом ограниченные влияния случайности etc., etc.» [Герцен, I, 251], но, видимо, эти доказательства не очень-то убеждали и самого Герцена.

Если нет Провидения, то случай господствует в мире. Мысль о случае преследует Герцена как кошмар. Он не может забыть о

«свирепой случайности», которая висит над миром, как Дамоклов меч. Это чувство проходит красной нитью через весь дневник. 3 февраля 1844 г. он записывает: «Но что же это за страшное бытие наше — беспрестанно и с физической, и с нравственной стороны ждешь ударов, или и не ждешь, но поражаешься ими» [Герцен, I, 330]. 23 июля этого же года: «Кто поручится за то, что какая-нибудь перемена в солнце вызовет катаклизм во всю поверхность земного шара и тогда мы с зверьми и растениями погибнем и на наше место явится новое население, прилаженное к новой земле? Страшная вещь, а отвечать нельзя» [Герцен, I, 369]. 6 августа 1844 г.. у него вырывается почти вопль отчаяния: «что это за страшный омут случайностей, в который вовлечена жизнь человека, — я иногда сознаю себя бессильным бороться с тупой, но мощной силой, во власти которой личность и все индивидуальное» [Герцен, I, 370] (подробнее см. [Долгушин]).

Из всего вышесказанного следует, что мемуарами Герцена в качестве исторического источника о его собственных взглядах первой половины 1840-х годов и о взглядах его собеседников следует пользоваться очень осторожно. Например, нельзя считать адекватным изложением взглядов Киреевского известный рассказ об Иверской иконе в передаче Герцена [Герцен, IX, 160], как это делают Г. Князев, Вл. Астров и др.

**XIV** *(С. 118)*. Условия, на которых И. В. Киреевский приступал к изданию «Москвитянина», были сформулированы М. П. Погодиным в записке, посланной им Ивану Васильевичу, следующим образом: «Еще вариант: возмись издать три книги вполне по твоему намерению. За все статьи, кот<орые> ты поместишь, я заплачу по твоим назначениям, не входя ни на волос в твои рассуждения. Если после трех книг ты увидишь, что можешь издавать журнал, и выгодно для себя, на первых условиях, то он твой, а если нет, то я возьму его себе со всеми убытками. Надеюсь, что против этого предложения ничего сказать нельзя, если ты не решился отказаться по своим причинам. Вот тебе — испытание» [Погодин — Киреевскому, л. 1].

**XV** *(С. 119)* П. В. Анненков считает, что в статьях, опубликованных в «Москвитянине» славянофилы «сделали первый шаг навстречу западникам» [Анненков, 243]. Ответного шага не было. Грановский, оскорбленный тем, что Шевырев и Давыдов хотели

вернуть ему диссертацию, отказался помещать свое имя в числе сотрудников обновленного журнала (хотя и обещал давать туда отдельные статьи и рецензии на исторические книги). Герцен откликнулся на первый номер «Москвитянина» язвительной рецензией в «Отечественных записках». Далекий от московских споров Плетнев, сообщая о ней Жуковскому, считал, что ее причина — это желание Краевского устранить конкурента: «Вы дурную услугу оказали Москвитянину, поспешив послать ему новые свои Две повести, — писал он поэту. — Он же и сам подсолил себе, тиснув самое письмо ваше, при котором они присланы. Краевского так озадачило это обилие капитальных статей журнала при его открытии новою редакциею, что он поспешил в Отеч. Зап. пустить ругательнейшую на него статью, под замысловатым названием: Москвитянин и Вселенная. Так как цензор не пропустил его острот на ваши пьесы, то вся желчь излилась на бедных Погодина и Киреевского» [Плетнев, III, 551]. Последнее замечание не совсем справедливо — о статьях Киреевского и Погодина Герцен говорит вполне уважительно, но все-таки это не меняет общего тона статьи.

**XVI** *(С. 124)*. Своими раздумьями по этому поводу Киреевский делится в письме А. П. Елагиной: «Главное, что я боюсь, и что точно страшно, это зараза безверия с ее последствиями. — Но можно ли уберечь сына от прикосновения с общим воздухом? — Если бы даже и возможно это было при домашнем воспитании до некоторых лет, то кто знает: не сильнее ли зараза подействует? — Не разовьются ли в нем сами собою, если не мысли, то чувства отрицательные тогда, когда он будет чувствовать неудовлетворенную потребность жизни и деятельности и скучать однообразием семейной тишины? — К тому же этот общий дух проникает и в семейное воспитание: им дышат все книги, которые он будет читать, им воняют все гувернеры, которых он будет иметь. — В этом случае можно схватиться только за одну надежду: надежду на милость и покровительство Божие. Он может спасти его, если не захочет за мои грехи наказать меня на нем. — Насколько можно было до 14 лет посеять в нем семена веры, то это мы делали, особенно Наталия Петровна. Эти труды ее, добросовестные, сердечные, верно Бог примет как жертву Ему благоприятную и не посрамит упования на Него» [Киреевский — Елагиной 32, л. 2–2 об.].

**XVII** *(С. 133)*. 1840-е годы — это время дружеского сближения Жуковского с Хомяковым. История их отношений еще по-настоящему не исследована. Основные пути и перспективы ее изучения намечены в статье А. С. Янушкевича «В. А. Жуковский и А. С. Хомяков в 1840-е годы (к дневнику Жуковского)» [Хомяковский сборник, 34–44].

Мы не знаем точно времени создания главного богословского сочинения Хомякова «Церковь одна». Ясно только, что к 1846 г. оно уже существовало. Во время пребывания Хомякова в Эмсе в июле 1847 г. они с Жуковским (и, вероятно, с Гоголем) живо обсуждали тему о Церкви. Хомяков пообещал поэту прислать свою рукопись «Церковь одна» (он выдавал его за некий греческий манускрипт) и выполнил это в декабре того же года. В ответном письме Жуковский называет ее «памятником ... наших эмсских вместе проведенных часов» [Хомяковский сборник, 41]. Как видим, поэт имел возможность познакомиться с учением Хомякова о Церкви как из первых уст, так и из его главного богословского сочинения. Жуковский отнесся к этому сочинению очень сочувственно (правда, поддавшись на мистификацию Хомякова, считал его «чудесно-прекрасным» переводом с греческого оригинала) и озаботился, как издать рукопись таким образом, чтобы она имела резонанс на Западе. С своей стороны, Хомяков считал ее издание «общим делом» и доверял Жуковскому выбрать вариант предисловия к ней.

**XVIII** *(С. 133)*. В 1846 г. в письме М. П. Погодину по поводу его «Похвального слова Карамзину» Жуковский спрашивал: «Есть ли у вас полная (имеется в виду полный текст записки, в отличие от сокращенного варианта, опубликованного в «Современнике» Пушкиным — *Д. Д.*) записка его о России? Не знаю, существует ли ее оригинал. Ее у самого Карамзина не было; он был так совестлив, что у себя не хотел иметь того, что для всех должно было остаться тайною. Вероятно, что оригинальная записка осталась в руках Лубяновского, который тогда находился при великой княгине Екатерине Павловне. Мне доставил ее Константин Иванович Арсеньев; а он от кого получил — не знаю. Я передал ее Екатерине Андреевне Карамзиной; у себя же списка не оставил; но теперь весьма бы желал иметь его» [Барсуков, VIII, 214].

Характерно, что в заметках Жуковского 1840-х годов встречаются почти буквальные совпадения с выражениями Карамзина (Карамзин: «священная особа <монарха> есть образ отечества» [Карамзин, 240]; Жуковский: «в царях выразилось отечество»; Карамзин: «самодержавие есть палладиум России» [Карамзин, 241]; Жуковский: чувство веры в самодержавие — «палладиум...трона, на нем стоит Россия»).

**XIX** *(С. 134)*. Монархизм Жуковского проделал некоторую эволюцию. В 1820–1830-е годы он имел вполне ощутимый либеральный привкус. В беседе с наследником престола в 1835 г. Жуковский высказался в том смысле, что «благоденствие государства зависит менее от формы, нежели от духа правления» [Янушкевич 1994, 43], и, следовательно, ценность самодержавия скорее относительная. Даже для России Жуковский не отрицал возможность конституции в будущем, хотя и говорил об этом достаточно условно: «Придет ли когда пора конституции, этого мы знать теперь не можем» [Янушкевич 1994, 43]. Еще ранее, в 1828 г., конституционный путь казался Жуковскому вообще неизбежным, и он считал, что Государь «должен и сам готовить к нему народ свой, без спеха, без своекорыстия, с постоянством благоразумным» (речь идет, конечно, о конституционной монархии, а не о республике). В конспекте по русской истории для наследника престола (подготовленном, кстати, по Карамзину) он указывал даже, что революция может иметь полезные плоды — в будущем, когда лава остынет — хотя и не оправдывал ее. Впрочем, эти взгляды Жуковский держал при себе и высказывать считал возможным только наследнику престола — потому и воспротивился предложению императора Николая опубликовать Конспект по истории для общего употребления в учебных заведениях.

**XX** *(С. 134)*. И в своем консервативном (де Местр), и в своем радикальном (Ламенне) варианте оно сформировало в России целое направление (П. Я. Чаадаев, И. С. Гагарин, отчасти В. С. Печерин). Но не был ли русский католицизм 1830–1840-х годов эпизодом из истории романтизма с его хилиастическими томлениями? Чаадаев, например, в 1830-е годы подчеркивал, что его вера — это не религия богословов, но и не религия народа. Это некая «предвосхищенная религия, к которой в настоящее время взывают все пламенные сердца и глубокие души, и которая, по словам великого ис-

торика будущего, станет в грядущем последней и окончательной формой поклонения и всей жизнью человечества» [Чаадаев, II, 100]. Это романтический синтез, а не вера отцов. После крушения режима Реставрации во Франции в 1830 г. Чаадаев чает спасения то ли от Сен-Симона, то ли от Ламенне, то ли от Шеллинга. Рим для него — «это связь между древним и новым миром», точка, в которой можно «конкретно, физиологически соприкоснуться со всеми воспоминаниями человеческого рода» [Чаадаев, II, 80]. Конечно, в этом нет ничего специфически христианского. Католицизм Чаадаева — это эпизод романтизма и рецидив александровской эпохи с ее теократическими мечтаниями (недаром портрет Александра висел у Чаадаева в кабинете рядом с портретами Римского папы и Пушкина).

**XXI** *(С. 135)*. Экклезиологические взгляды славянофилов во многом определились во время спора о Церкви, который охватил скалдывающийся славянофильский кружок зимой — весной 1841–1842 гг. Непосредственными участниками спора были Ю. Ф. Самарин и А. Н. Попов. И. В. Киреевский также участвовал в полемике. Д. Ф. Самарин сообщает, что «сохранился набросок программы спора Самарина с Киреевским по этому вопросу». Местом споров были салоны, в том числе и салон Елагиных. При полной возможности устного общения Самарин и Попов писали друг другу письма — своеобразные конспекты своих речей (это вообще характерный прием для 1840-х годов). Эти письма до нас дошли (см. [Самарин, XII]). Характерно, что сохранились они в архиве Киреевского. По ним мы можем судить о ходе полемики. Точку зрения Попова можно считать в основном совпадающей с точкой зрения Хомякова и Киреевского.

Речь шла о приложимости к Церкви категории развития. «Мы, т. е. пока Аксаков и я, исповедуем Церковь развивающуюся», — формулирует свою позицию Ю. Ф. Самарин. В «полном, живом организме» Церкви он видит две стороны: «непосредственную жизнь, как конченную и всегда действительную, и сознание, постоянно развивающееся». Большую важность он отдает второй стороне, и смысл церковной истории для него состоит в том, что Церковь на Вселенских соборах «приводит к своему сознанию вечную, неисчерпаемую истину, которой она обладает», «сознает себя».

Ответную позицию А. Н. Попова (находившегося в то время под сильным влиянием А. С. Хомякова) можно сформулировать так: он исповедует Церковь не развивающуюся, но растущую (сам Попов от термина развитие не отказывается, но употребляет его в смысле, совершенно отличном от Самарина). Церковь для него — новое творение Божие, вновь созданное во Христе человечество. Развитие, рост Церкви состоит в присоединении к ней новых лиц, «в творении из них новых созданий». Церковь — не простое сообщество верующих, но живое тело, живой организм, по слову Апостола, которого глава Христос. Каждое присоединение к ней нового члена развивает ее организм».

Самарин называет философию «областью для себя чуждой», но гегельянский фон его рассуждений очевиден. Он смотрит на Церковь сквозь призму категорий гегелевой диалектики с ее саморазвивающейся к самосознанию Абсолютной Идеей. Экклезиология, выраженная в письмах А. Н. Попова, напротив, персоналистична и из немецкой философии невыводима. Здесь «привходит иной и новый опыт — опыт церковности» [Флоровский, 252].

**XXII** *(С. 136)*. Характерно, что именно этих тем Жуковский касается в письме Гоголю «О поэте и современном его значении», опубликованном в 4 номере «Москвитянина» за 1848 г. В нем Жуковский развивает мысль о том, что поэзия есть «товарищество создания» с Богом. «Творец вложил Свой дух в творение: поэт, его посланник, ищет, находит и открывает другим повсеместное присутствие духа Божия» [ПСС, III, 229]. Жуковский говорит здесь о религиозном призвании и истоке искусства, но подчеркивает, что это не значит, что «поэт должен ограничиться одними гимнами Богу и всякое другое поэтическое создание считать за грех против Божества и человечества». Нет, «поэзия живет свободою; утратив непринужденность (похожую часто на причудливость и своевольство), она теряет прелесть; всякое *намерение* произвести то или другое определенное, постороннее действие, нравственное, поучительное или (как нынче мода) политическое, дает движениям фантазии какую-то неповоротливость и неловкость — тогда как она должна легкокрылою ласточкою, с криками радости, летать между небом и землею, все посещать климаты и уносить за собою нашу душу в этот чистый эфир высоты, на освежительную, беззаботную прогулку по всему поднебесью» [ПСС, III, 230]. Тайна освящающе-

го действия искусства заключена не в предмете художественного изображения, а в душе самого художника.

**XXIII** *(С. 149)*. В 1814 г. Л. Тик переиздал статьи В. Вакенродера отдельной книгой. В 1826 г. она была переведена на русский любомудрами С. П. Шевыревым, В. П. Титовым и Н. А. Мельгуновым. Жуковский в 1820–1830-е годы также находился под влиянием вакенродеровской традиции. Этот факт был неоднократно отмечен и отчасти исследован (см. [Янушкевич, 124–127], [Семенов]). Во время поездки 1821 г. в Германию русский поэт близко общался с Л. Тиком, который подарил ему экземпляр своего романа «Странствия Франца Штернбальда» с авторской правкой [Янушкевич 1987]. Книга эта, несомненно, привлекла внимание Жуковского и была им прочитана. Она сохранилась в его библиотеке. Но «Штернбальд» — это прежде всего художественная разработка идей Вакенродера. Как признавался сам Тик, эта книга «перекликается с вакенродеровским "Отшельником"» [Тик, 224], по крайней мере, задумывался роман, видимо, Тиком и Вакенродером вместе. Впрочем, Жуковский был знаком и с самими статьями Вакенродера, в том числе и по русскому переводу, сохранившемуся в его библиотеке. Прямой перекличкой с Вакенродером наполнены многие его письма, стихотворения и очерки 1820-х годов.

**XXIV** *(С. 149)*. Это нередко приводило к обвинениям славянофилов в непоследовательности и неискренности: обличая Европу, они пользуются идеями западных мыслителей. Такие разные люди, как Ф. Ф. Вигель и Б. Н. Чичерин с пренебрежением считали их «немцами». Но о болезни рационализма, угрожающей Западу, говорили не только романтики, — достаточно вспомнить «философию веры и чувства» XVIII в. Можно заглянуть и еще дальше: «мертвяще-холодная безжизненность науки, знания, — эта тема трагедии Фауста, давно уже стала избитым местом» (Флоровский). С другой стороны антирационализм в смысле неприятия отвлеченного логицизма немецкой философии был свойственен и Герцену, и Белинскому, например. Герцен искал выхода из него в обращении к позитивной науке.

В цикле статей «Дилетантизм в науке» Герцен строит своеобразный романтический проект, с реальной наукой, впрочем, имеющий мало общего (см. [Менцин]). Славянофилы оценили науку более сдержанно. Для них она — сфера формального разума и к ре-

альной действительности имеет отношение лишь косвенное. Один из споров на тему о науке Герцен записал в своем дневнике 5 апреля 1843 г.: «Длинный разговор о философии с Ив.<аном> Киреевским. <...> Наука, по его мнению, — чистый формализм, самое мышление — способность формальная, оттого огромная сторона истины, ее субстанциальность, является в науке только формально и, след<овательно>, абстрактно, не истинно или бедно истинно. Философия не может решить свою задачу, не достигнет примирения и истины, потому что ее путь недостаточен...» [Герцен, II, 274]. Герцену, собственно, нечего возразить на это. Он признает, что «наука par droit de naissance абстрактна и, пожалуй, формальна» [Герцен, II, 274], она не вмещает в себя жизни, хотя, быть может, отражает ее диалектическую основу. Об этом Герцен пишет в своей статье «Буддизм в науке», которая при чтении ее И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову произвела большой эффект и вызвала их рукоплескания [Герцен, II, 281].

**XXV** *(С. 156)*. Вот как этот опыт излагается в одной из современных духовных книг: «наука и философия ставят себе вопрос: «ЧТО есть истина?», в то время как подлинное христианское религиозное сознание всегда обращено к истине «КТО». <... > Истина «КТО» рассудком никак не познается. Бог «КТО» познается только через общение в бытии. <... > Православное богосозерцание не есть отвлеченное созерцание Блага, Любви и прочего. Не есть оно и простое совлечение ума от всех эмпирических образов и понятий. Истинное созерцание ДАЕТСЯ Богом через пришествие Бога в душу <... >. Подлинная духовная жизнь чужда воображения, но во всем до конца конкретна и положительна. Подлинное богообщение ищется человеком не иначе, как чрез личную молитву к Богу Личному» [Силуан, 103–104].

**XXVI** *(С. 158)*. Что касается святоотеческой литературы, то особое значение для него, несомненно, имели «Слова подвижнические» преп. Исаака Сирина. Эту книгу Киреевский впервые прочитал в 1836 г. О некоторых темных для него местах он спрашивал у старца Филарета Новоспасского. В статье «В ответ Хомякову» (1839 г) Киреевский называет ее «глубокомысленнейшим из всех философских писаний» [Киреевский 1998, 162]. Видимо, именно учение преп. Исаака о трех образах ведения открыло столь важную для него мысль, что «образ разумной деятельности изменяется,

смотря по той степени, на которую разум восходит». Киреевский участвовал и в публикации церковнославянского (старца Паисия Величковского) перевода этой книги, который, как он считал, «гораздо превосходнее русского», подготовленного в МДА. В 1853 г., в день, когда была закончена корректура этой книги, он записал в своем дневнике: «Слава Богу, что удалось мне хотя чем-нибудь участвовать в издании этой великой мудростью духовной книги» [Das Tagebuch, 185].

Круг богословского чтения Киреевского в 1840-х годах вообще был довольно обширным. Из одного из писем нач. 1840-х годов видно, что он собирался изучать даже Оригена (может быть, это связано с замыслом «Истории Древней Церкви»). Но главными для его мысли были именно писания отцов-аскетов.

В литературе, правда, существует мнение Ю. В. Манна, который вслед за Э. Мюллером утверждает, что наследование Киреевским святоотеческой традиции, «не было прямым и порою приобретало драматический характер. Это были диалогические отношения» [Манн 1991, 110]. Тезис подтверждается ссылкой на различие «развиваемой Киреевским категории цельного знания» (необходимого для постижения истины) от «очищения сердца» преп. Исаака Сирина. «Очищение сердца как предпосылка мистического видения определенно означает у Исаака Сирина не собирание различных способностей, с помощью которых оно (сердце) соотносится с предметом, но, напротив, разрыв, исключение каких-либо предметных связей. Целостность Киреевского и очищение Исаака Сирина противостоят как полнота и пустота» [Манн 1991, 110], — приводит Ю. В. Манн цитату из книги Э. Мюллера Russischer Intellekt in europaischer Krise. Ivan V. Kireevsky (1806–1856). Но для определения того средоточия, той сущности человека, о которой идет речь и у Киреевского, и у преподобного Исаака Сирина применимы термины и «пустоты», и «полноты» — они равноправны, как равноправны апофатический и катафатический методы богословия, ибо речь идет о личности, которая, естественно, ни с чем не сравнима и, следовательно, принципиально неопределима.

Добавим здесь еще одно свидетельство того, что «развиваемая Киреевским категория цельного знания» «как мобилизации всех душевных и интеллектуальных сил в некоей высшей познавательной способности» была совершенно в русле традиций Оптиной пу-

стыни. 14 ноября 1909 г. послушник Николай Беляев записал в дневнике слова своего наставника, одного из последних оптинских старцев схиархимандрита Варсонофия (Плиханкова), сказанные им о таком «высшем познавательном состоянии: «В сущности говоря, это означает соединение всех сил душевных воедино для устремления их всех к Богу, что невозможно при разъединенности их» [Никон (Беляев), 136]. Эти же слова мог бы повторить и И. В. Киреевский.

**XXVII** *(С. 159)*. Интересно то, что в христианской философии Жуковского, который с церковно-аскетическим преданием почти не соприкоснулся, выделяются, хотя в менее явном виде, те же черты. Так же, как и Киреевский, он утверждает, что вера основывается не на логических доводах, а потому требует от человека выйти за пределы формального разума: вера «есть произвольное действие души, принимающей что бы то ни было без убеждения или до убеждения рассудка». Также, как и Киреевский, он считает, что вера возможна лишь при целокупном действии всех сил души: «Вера есть ... результат сих трех врожденных сил души: чувства, постигающего откровение, разума, смиряющегося пред непостижимым, и воли, принимающей его непринужденно». Жуковский настойчиво подчеркивает свободный характер веры: «Вера есть верховное действие нашей свободы» [ПСС, III, 289–292].

Но, в отличие от Киреевского, для Жуковского вера остается преимущественно гносеологической категорией, и не переходит в онтологический план. Вера — это всегда в конечном итоге доверие. Она никогда не превращается в знание. Вера — это всегда вслепую, иначе она перестанет быть верой. Для Киреевского же вера и знание — это в конце концов одно и то же. «Вера не противуположность знания: она его высшая ступень, — записал он в дневнике 24 августа 1852 г. — *Знание* и *вера* только в низших степенях своих могут противулогаться друг другу, когда первое еще рассуждение, а вторая предположение» [Das Tagebuch, 173]. Вера — это ведение вещей Божественных; то, что принято называть разумом — ведение земных вещей. Он мог бы повторить вслед за митрополитом Вениамином (Федченковым) вытекающую из православного духовного предания мысль: «Всякое познание ... происходит от бытия» [Вениамин (Федченков), 215]. Вера — это знание, а знание — это со-бытие. Вера — со-бытие с Богом. Жуковский так

сказать не мог. Он мыслит в других категориях и никогда не говорит, что вера — это боговидение. В этом сказывается отличие его духовного опыта от духовного опыта Киреевского. Но несмотря на эту разницу, мы видим, что в их гносеологии много общего.

Мысли о вере, с одной стороны — итог многолетних раздумий Жуковского, с другой — на них повлиял круг его чтения в 1840-е годы. Здесь нужно обратить внимание на влияние Паскаля. Возможно, именно его сочинения были тем звеном, которое соединило христианскую философию Жуковского и Киреевского. Издания «Мыслей» Паскаля и его «Писем к провинциалу» имеются в библиотеке Жуковского. В своей статье «Две сцены из “Фауста”» Жуковский использует образ, заимствованный у Паскаля. Как отмечают современные публикаторы этой статьи, поэт неоднократно возвращался к нему в различных набросках 1840-х годов [Жуковский 1985, 419]. Можно найти и другие следы влияния французского мыслителя. Например, в напоминаниях Жуковского о том, что «существующий Бог не есть создание нашего умствования; Он есть Бог откровения», чувствуется знаменитое паскалевское противопоставление Бога Авраама, Исаака и Иакова Богу философов и ученых. Киреевского с Паскалем в свою очередь связывала «нить интеллектуальных и этических симпатий». В 3 номере «Москвитянина» за 1845 г. он опубликовал статью, посвященную недавнему изданию сочинений Паскаля, а в работе 1856 г. писал, что «Мысли Паскаля могли быть плодотворным зародышем ... новой для Запада философии» [Киреевский 1998, 322], близко подходящей к учению святых отцов.

**XXVIII** *(С. 166)*. Сбор средств на памятник осуществлялся по подписке. Друзья Жуковского сделали об этом следующее объявление: «Друзья покойного В. А. Жуковского и другие почитатели талантов его решились, в ознаменование своего и, как можно полагать, всеобщего уважения к его памяти, открыть подписку на сооружение монумента над его гробницею в Александро-Невской Лавре. Приглашая всех участвовать в сем деле, по мере средств и усмотрению своему, какими б то ни было, даже и самыми малыми приношениями, они смеют думать, что такое изъявление чувства любви к Поэту, равно почтенному по блистательным дарованиям и высоким нравственным качествам, особенно прилично в настоящее время, когда единодушное в отечестве нашем движение умов

и сердец столь живо напоминает войну 1812-го года, а с тем вместе и сражавшегося под ее знаменами Певца во стане русских воинов» [Объявление, л. 1].

**XXIX** *(С. 170)*. И своеобразно запечатлевается в самой обстановке, которая окружала поэта. В письме родным из Петербурга 12 января 1830 г. Киреевский описывает свой разговор с ним. В этом разговоре явственно присутствует мотив хроноса — всепоглощающего времени. Жуковский начинает с того, что Авдотья Петровна не переменилась, мысль его возвращается и возвращается к этому мотиву, спешит к «святому прежде» — к милым образам Марии и Александры Протасовых. В комнате, которую Жуковский отвел Киреевскому, эта мысль как бы материализуется в картинах Фридриха. Их тема — смерть, разрушительное течение времени: кладбище, развалины, обломки якоря. Во время обеда на следующий день разговор заходит про Долбино, Мишенское. Жуковский говорит, что «следы прежнего уже не существуют», и в Москве, перестроенной после пожара, — тоже. «И это, казалось ему, было отменно грустно» [Киреевский, I, 17].

**XXX** *(С. 194)*. Поскольку это важное письмо еще не привлекало внимания исследователей, приведем из него обширную выдержку: «...je veux faire pour vous une collection de grands hommes, que vous aurez de plaisir à regarder; mais je ne veux pas profaner mon pinceau en paignant quelqu'un qui n'est pas digne d'admiration Je regrette d'avoir copié les vers, dictées par Sabouroff: c'est un trist abus du talent, celui qui pourrait dignement célèbrer la vertu, consacre sa plume et ses beaux vers au plaisir de chanter la licence, le droit du plus fort, et le fanatisme aveugle d'un jeune malheureux, qui est certenement digne des regretes de chaqun par son aveuglement et sa demence, mais qui a merité la sévère punition des loix. L'assacinat, le meurtre, ne peuvent ètre ni permis <...>, ni chantés. Quel est donc le crime que nous n'<asserouverons> pas, si nous pouvons froidement voir assaciner un particulier, parce que sa manière de penser differre de la mienne? En detruisant tout idée de justice et d'obeissance à la loi, nous ne devenons pas romains, mais nous imitons les nouveaux brutus de la <France>: les marats, les robespierres. — Sans la vertu, point de liberté, et celui qui veut le bien, est libre partout. <...> Sachons d'abord ce qui est bien, aimons la vertu, aimons tout les hommes indifféremment, sans exclure celui dont les idées differt des notres, et ensuite nous pourrons nous permettre de

precher. Je vous en prie ne donner ces dites <нрзб>bles vers à pesonne, sans exeption. Cela peut faire du mal; et empecher Papa de les donner aussi». («Я хочу сделать для тебя галерею великих людей, которую тебе будет приятно рассматривать: но я не хочу профанировать кисть, рисуя того, кто не достоин восхищения. Я жалею, что списала стихи, продиктованные Сабуровым: это прискорбное злоупотребление таланта, тот, кто мог бы достойно прославить добродетель, посвящает свое перо и свои прекрасные стихи удовольствию воспевать жестокость, право сильного, слепой фанатизм какого-то несчастного юнца, который, конечно, достоин сожаления каждого за свое ослепление и жестокость, но заслужил суровое наказание закона. Убийство не может быть ни разрешено, ни воспето. Какого преступления мы ни оправдаем, если сможем спокойно видеть, как человека убивают за то, что его образ мысли не совпадает с нашим. Разрушая всякую идею правосудия и послушания закону, мы не становимся римлянами, но подражаем новым французским брутам — маратам, робеспьерам. — Без добродетели нет свободы, тот, кто хочет блага, везде свободен. <...> Познаем сначала, что есть благо, возлюбим добродетель, возлюбим всех людей без исключения, в том числе тех, чьи идеи отличаются от наших, а потом мы сможем позволить себе проповедовать. Я прошу не давать указанные <нрзб>ые стихи совершенно никому. Это может наделать вреда, и также помешай Папеньке давать их» *(франц.)* [Елагина, л. 44 об.].

**XXXI** *(С. 198)*. Письмо опубликовано не полностью. М. О. Гершензон считал окончание его утраченным. Это не так: оно хранится в РГАЛИ. Вот эти несколько строк: «Не говорю о том, что мысль быть полезным несчастному, но благородному народу (Петр Васильевич хотел идти на войну с турками — *Д. Д.*), хоть одним ударом сабли — будет для меня удивительным светилом.

Теперь я не могу распространяться много, потому что опоздал, Папинька торопит меня отправлением писем. Продолжение впредь. — Я не только исповедую основные правила твоего катехизиса, но готов быть их фанатиком. С нетерпением ожидаю обещанных артикулов.

Либо в последующих письмах, либо при свидании мы поговорим больше.

Твой брат П<етр>» [Киреевский П. В. Письма, л. 63].

Как видим, братья Киреевские очень заинтересованно и увлеченно обсуждали вопрос о формах своей будущей деятельности. Цель же этой деятельности для Киреевских и для их дружеского окружения была самоочевидна — служение Отечеству. «Россия была любимым предметом их разговоров, узлом их союза, зажигательным фокусом прозрачного стекла их надежд и желаний» [Киреевский, II, 148–149], — так пишет о себе и своих друзьях Киреевский в прозаическом отрывке «Царицынская ночь». Осуществление этой цели многие из любомудров искали на путях, исхоженных декабристами эпохи «Союза благоденствия».

За несколько месяцев до отъезда Д. В. Веневитинова на службу в Петербург М. П. Погодин записал в своем дневнике: «Приехал Веневитинов. Говорили об осужденных (т. е. о декабристах. — *Д. Д.*). <...> У Веневитинова теперь такой план, который у меня был некогда. Служить, выслужиться, быть загадкою, чтобы, наконец, выслужившись, занять значительное место и иметь большой круг действия» (цит. по [Веневитинов, 421]). По сходным мотивам поступили на службу А. И. Кошелев, В. П. Титов. В 1827 г. они приглашали на тот же путь и И. В. Киреевского, но он уже сделал для себя иной выбор.

**XXXII** *(С. 205)*. Отголоском этих бесед было желание самого С. А. Соболевского по возвращении в Россию устроить типографию. Он был настроен очень решительно. «Она должна быть в действии к 1-му ноября 1833 г., — писал он С. П. Шевыреву осенью 1832 г., — готовьте журналы, лекции, книги, стихи, прозу, драмы и романы, все тиснем скоро, дешево и без кражи экземпляров. То-то буду вам нужный человек! Одна может быть сему препона — Киреевский. Впрочем, в таком случае и если он еще ничего не завел, то заведем вместе. Даже и лучше бы!» [Соболевский, 508] На слух, что типографию хочет завести и Соболевский, И. В. Киреевский реагировал спокойно: «Что он заводит типографию, я очень рад: будут две хороших».

**XXXIII** *(С. 213)*. Кажется, у него с ней было связано и нечто суеверное. По крайней мере, в письме брату из Берлина 16 (21) марта 1830 г. он, скорее всерьез, чем шутя, пишет: «Не знаю, откуда могла ему прийти эта мысль (имеются в виду мысль А. А. Елагина о том, что старший пасынок перестал его любить. — *Д. Д.*); боюсь, чтобы

она не имела источником влияние той враждебной звезды, которая отдаляет меня ото всего, что дорого сердцу» [Киреевский, II, 218]. В сказке «Опал» жизнь и судьба царя Нуреддина определены звездой, под которой он родился и которую Дервиш чарами заключает в перстень. Смысл символики стихотворения из «Царицынской ночи» можно понять из переписки И. В. Киреевского с матерью. Так, в конце своего письма ей из Мюнхена 30 мая (11 июня) 1830 г. он просит: «Если ваши глазки здоровы, только не иначе, то окончите мне остальные звездочки. Вместо Катона представьте какого-нибудь мученика в то время, когда ему говорят: пожри богам нашим! Можно вот как: он обнимает посреди стоящий крест, по бокам палачи, вдали народ и разведенные огни; над крестом звезда. Под вторую три руки. Третья ночь: и тучи, и пещера, освещенная одною лампою, которая горит перед образом, завешанным кисеею. На полу солнечные часы разломаны. Между туч звездочки» [Киреевский 1907, 91]. Вполне может быть, что эти картины Елагиной должны были стать живописной транскрипцией «семизвездного хора» стихотворения Киреевского из «Царицынской ночи». Видимо, ко времени написания письма четыре «звездочки» были закончены, осталось еще три — звезды свободы, дружбы, веры.

**XXXIV** *(С. 224)*. Эту анаграмму иногда приписывали блаженному Августину, хотя она была общеизвестной на Западе в средние века (подробнее см. [Новый Завет, 496]). По-видимому, она была предметом одного из разговоров во время пребывания Жуковского в Москве в 1841 г. 1 февраля 1841 г. М. П. Погодин, побывав на обеде у А. А. Прокоповича-Антонского, записал в своем дневнике: «Набрались люди пяти поколений: Антонский восьмидесяти лет, Жуковский шестидесяти, Давыдов и Маслов по пятидесяти, я сорока и Шевырев тридцати пяти. Разговор об имени «Москвитянина» и других грамматических вопросах, об языке, о толковании св. Августина на вопрос Пилатов, *что есть истина*, о терминах философических» [Жуковский в воспоминаниях, 474]. Заметим, что тема о «терминах философических» отражена также в записках Жуковского [ПСС, III, 304].

**XXXV** *(С. 226)*. Еще одно произведение того времени, в котором звучит эта тема — стихотворная повесть «Выбор креста». Сюжет ее заимствован Жуковским у Шамиссо.

В письме Жуковскому 8 января 1843 г. И. В. Киреевский признавался, что для него огромное значение имели строки из «Певца во стане русских войнов» (экземпляр этого стихотворения, «подписанный его высокоблагородию Ваничке» [УС, 90], был подарен Жуковским маленькому Ване Киреевскому в феврале 1817 г.), в которых как раз и раскрывается тема Провидения: «Мне казалось, будто Вы *мне* говорите, когда говорите: «Мой друг, доверенность к Творцу!» — и пр.

Не могу выразить Вам, как много утешения почерпнул я в этих четырех стихах, и как часто я повторяю их в уме, с благодарностию к Вам. В них последняя формула всего Вашего взгляда на жизнь и поэзию, которые обе развивались у Вас всегда под одною скорлупою» [Киреевский 1984, 313].

**XXXVI** *(С. 226)*. Пример такого превращения можно найти в исследовании Н. Б. Реморовой об истории стихотворения Жуковского «Судьба» (1837). Исследовательница обнаружила, что этому произведению предшествовало по крайней мере два прозаических отрывка. Оба они (первый написан в 1821 г., второй — в 1825 г.) имеют сходное звучание. Несчастие в них сравнивается «с величественным юношею великаном, имеющим прекрасное светозарное лицо, а ноги свинцовые. Кто велик или может подняться, чтобы посмотреть ему в глаза или стать лицом к его лицу, тот озарится его блеском, а его собственное лицо просветлеет; но тот, кто низок или, ужаснувшись его, наклонит голову, чтобы его не видеть, тот подпадет под его свинцовые ноги и будет ими затоптан в прахе или раздавлен». «Несчастий (несчастие? — *Д.Д.*), — прибавляет Жуковский в первом отрывке, — громогласный проповедник Провидения и вечности. Горе имеющему слабый слух. Оглушенный звуками голоса он не услышит вести великой». Но в 1837 г., может быть, под впечатлением смерти Пушкина, расстановка акцентов меняется. В написанном тогда стихотворении подчеркивается, что судьба «*наступит тяжкой ногой на тебя*». Н. Б. Реморова комментирует образную систему этого стихотворения: «Исчезло в стихотворении и имевшееся противопоставление «великого» и «низкого», исчез наметившийся было мотив возможности справедливого воздаяния. Его место заступил другой: «Человек, прямо и смело иди!» Пугающей судьбе-колоссу противопоставлена человеческая стойкость и мужество, готовность «спокойным оком» глядеть в лицо судьбе» [Реморова 1978, 205–206].

Т. е. как выход Жуковский предлагает тот стоицизм, который является не преодолением судьбы, а только безнадежно-трагическим противостоянием ей. Заметим, что образ «свинцовых ног» очень важен для Жуковского к. 1830–нач. 1840-х годов и возникает у него в переписке неоднократно (см., напр., [Веселовский, 390–391]).

**XXXVII** *(С. 226)*. Ср. место из статьи Жуковского «Две сцены из «Фауста», в которой он, объясняя 24 сцену из первой части творения Гете, утверждает, что в ней «чистые ангелы своими руками уготовляют и святят то место, на котором слепое человеческое правосудие удовлетворит земной правде, казнив преступное дело человека, а Божие всевидящее правосудие совершит правду небесную, принявши в лоно милосердия покаяние души человеческой» [ПСС, III, 272]. Эти слова напрямую соотносятся с рассуждениями из статьи «О смертной казни». Как напоминает В. Э. Вацуро, такое же объяснение 24 сцены есть в «Космораме» В. Ф. Одоевского. Возможно, в «Двух сценах...» звучат отголоски бесед с ним Жуковского в 1841 г. [Вацуро 2000].

**XXXVIII** *(С. 255)*. Это сразу бросилось в глаза тем, кто читал статью еще до ее публикации. С. П. Шевырев предупреждал Жуковского, прося его внести изменения в терминологию: «Могут православные богословы обвинить в арианизме» [Барсуков, IX, 382]. Протоиерей Феодор Голубинский, возвращая статью М. П. Погодину, отзывался о ней следующим образом: «Трудно исправлять слова человека, богатого живыми мыслями. Но вы предложили мне это; потому только и решился я заменить некоторые его выражения своими. Он говорит о вечном Слове в смысле Платона и Плотина, и разумеет едва ли не то, что у них *κόσμος νοητός, τόπος* (или *πλήρωμα) τῶν ιδεῶν*, и в этом смысле мог написать «творение». Мы другому научились у апостолов Иоанна и Павла, у которых я и заимствовал вставленные мною выражения. Если этот begeisterter Mann крепко держится умозрений платонических в этом пункте, то хотя и есть сердечное желание ему лучшего убеждения, но имеем ли мы право писать за него вопреки его убеждению?...» [Барсуков, IX, 384]. О реакции на эту статью митрополита Филарета Московского и И. В. Киреевского мы говорили выше. См. также [Андреев, 570–572].

# Источники и литература

## Собрания сочинений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского

**ПССиП** — *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений и писем в двадцати томах. М.: Языки русской культуры, 1999–

**ПСС** — *Жуковский В. А.* Полное собрание сочинений в трех томах. Под ред. *А. С. Архангельского.* Пг.: Литературно-издательский одел Комиссариата народного просвещения, 1918.

**Жуковский 1985** — В. А. Жуковский — критик (сост. *Ю. М. Прозоров*). М.: Сов. Россия, 1985.

**Жуковский 1985а** — *Жуковский В. А.* Эстетика и критика / Вступ. статья *Ф. З. Кануновой и А. С. Янушкевича*; Сост. и примеч. *Ф. З. Кануновой, О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича.* М.: Искусство, 1985.

**Киреевский** — *Киреевский И. В.* Полное собрание сочинений в 2-х томах, под ред. *М. О. Гершензона.* М,: Путь, 1911.

**Киреевский 1984** — *Киреевский И. В.* Избранные статьи (сост., вступ. статья и ком. *В. А. Котельникова*). М.: Современник, 1984.

**Киреевский 1998** — *Киреевский И. В.* Критика и эстетика (сост., вступ. статья и прим. *Ю. В. Манна*). 2 изд. М.: Искусство, 1998.

**Киреевский 2002** — *Киреевский И. В.* Разум на пути к истине. Сост., вступ. статья *Н. Лазаревой.* М.: Правило веры, 2002.

## Архивные материалы

**Беэр** — РГБ. Ф. 99. Карт. 26. № 14 (*Беэр А. С.* Фамилиана. Материалы по истории семьи).

**Дебюты** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 24 (дебюты шахматных партий, рукою И. В. Киреевского).

**Елагина** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 67 (письма А. П. Елагиной И. В. Киреевскому).

**Елагина Е. И.** — РГБ. Ф. 99. Карт. 23. № 14 (Елагина Е. И. Семейная хроника — воспоминания).

**Жуковская — Базарову** — РГБ. Ф. 104. Карт. 2. № 29 (письма Е. А. Жуковской протоиерею И. И. Базарову).

**Жуковский — Киреевскому** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 71 (письма В. А. Жуковского И. В. Киреевскому).

**Жуковский — Павскому** — ИРЛИ. Ф. 265. О. 2. № 1041 (письма В. А. Жуковского Г. П. Павскому).

**Зедергольм — Жуковскому** — РГБ. Ф. 104. Карт 4. № 35 (письмо Конст. Зедергольма П. В. Жуковскому).

**Киреевская — Елагиной** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 1 (письма М. В. Киреевской Е. И. Елагиной)

**Киреевская — Киреевской** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 46 (письма Н. П. Киреевской М. В. Киреевской).

**Киреевская — Киреевскому** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 83 (письма Н. П. Киреевской И. В. Киреевскому).

**Киреевская — Макарию (Иванову)** — РГБ. Ф. 213. Карт. 82. № 12 (письма Н. П. Киреевской старцу Макарию (Иванову)).

**Киреевская — Макарию (Иванову) 2** — РГБ. Ф. 213. Карт. 64. № 10 (письма Н. П. Киреевской старцу Макарию (Иванову) и о. Илариону).

**Киреевская — Погодину** — РГБ. Ф. Пог. II. Карт. 15. № 37 (Письма Н. П. Киреевской М. П. Погодину).

**Киреевская — Савве (Тихомирову)** — РГБ. Ф. 262. Карт. 34. № 61 (письма Н. П. Киреевской Савве, епископу Полоцкому).

**Киреевская — Шевыреву** — РНБ. Ф. 850. № 289 (письма Н. П. Киреевской С. П. Шевыреву).

**Киреевская М. В.** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 82 (письма М. В. Киреевской И. В. Киреевскому).

**Киреевская М. В. Дневник** — РГБ. Ф. 99. Карт. 25. №. 11 (дневник М. В. Киреевской (1846–1847)).

**Киреевская Н. П. — Жуковскому** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 15 (письма Н. П. Киреевской В. А. Жуковскому).

**Киреевский — Елагиной 29** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 29 (письма И. В. Киреевского А. П. Елагиной).

**Киреевский — Елагиной 30** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 30 (письма И. В. Киреевского А. П. Елагиной).

**Киреевский — Елагиной 31** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 31(письма И. В. Киреевского А. П. Елагиной)..

**Киреевский — Елагиной 32** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 32 (письма И. В. Киреевского А. П. Елагиной).

**Киреевский — Жуковской** — РГБ. Ф. 104. Карт. 4. № 7а (письма И. В. Киреевского Е. А. Жуковской).

**Киреевский — Жуковскому** — РГБ. Ф. 104 Карт. 8. № 4 (письма И. В. Киреевского В. А. Жуковскому).

**Киреевский — Кошелеву** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 50 (письма И. В. Киреевского А. И. Кошелеву)

**Киреевский — Погодину** — РГБ. Ф. Пог. II. Карт. 15. № 39-2 (письма И. В. Кирееевского М. П. Погодину).

**Киреевский — Шевыреву** — РНБ. Ф. 850. № 290 (письма И. В. Киреевского С. П. Шевыреву).

**Киреевский П. В. Письма** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 80 (письма П. В. Киреевского И. В. Киреевскому).

**Киреевский П. В. Письма 2** — РГБ. Ф. 99. Карт. 7. № 59 (письма П. В. Киреевского А. П. Елагиной).

**Кошелев А. И. Письма** — РГАЛИ. Ф. 236. О. 1. № 86 (письма А. И. Кошелева И. В. Киреевскому (1822–1856)).

**Макарий (Иванов) — Киреевскому** — РГАЛИ. Ф. 236. О.1. № 90 (письма иеромонаха Макария (Иванова) И. В. Киреевскому).

**Макарий (Иванов) — Шевыреву** — РНБ. Ф. 850. № 360 (письма иеромонаха Макария (Иванова) С. П. Шевыреву).

**Моисей (Путилов) — Шевыреву** — РНБ. Ф. 850. № 375 (письма архимандрита Моисея (Путилова) С. П. Шевыреву).

**Муравьев** — РГИА. Ф. 1101. О. 1. № 619 (воспоминания А. Н. Муравьева, 1857).

**Объявление** — ИРЛИ. Ф. 234. О. 10. № 9 (объявление об открытии подписки на сооружение памятника над могилой В. А. Жуковского).

**Павский — Жуковскому 1** — ИРЛИ. Ф. 265. О. 2. № 1940 (письма протоиерея Г. П. Павского В. А. Жуковскому).

**Павский — Жуковскому 2** — ИРЛИ. № 28192 (письма протоиерея Г. П. Павского В. А. Жуковскому).

**Павский — Жуковскому 3** — РГАЛИ. Ф. 198. О. 1. № 111 (письма протоиерея Г. П. Павского В. А. Жуковскому).

**Погодин — Киреевскому** — РГБ. Ф. 99. Карт 9. № 54 (Письмо М. П. Погодина И. В. Киреевскому <1845>).

**Попова** — РГИА. Ф. 1686. О. 1. № 77 (копии писем В. А. Жуковского И. В. Киреевскому и А. Я. Булгакову).

**Рейтерн** — ИРЛИ. Ф. 234. О. 1. № 153/9 (письма X. Рейтерна П. А. Плетневу).

**СЖ1** — РГБ. Ф. 99. Карт. 16. № 55 («Странствующий жид», поэма В. А. Жуковского, список рукою А. П. Елагиной).

**СЖ2** — РГБ. Ф. 99. Карт. 16. № 56 («Странствующий жид», поэма В. А. Жуковского, список рукою М. В. Киреевской).

**Стурдза — Жуковскому** — РНБ. Ф. 286. Оп. 2. № 454 (письма А. С. Стурдзы В. А. Жуковскому).

**Филарет** — РНБ. Ф. 811. № 4 (записная книжка митрополита Филарета (Дроздова) (25.06.1827 — после 1842 г.)).

**Филарет (Дроздов) — Макарию (Иванову)** — РГБ. Ф. 213. Карт. 83. № 13 (письма митрополита Филарета (Дроздова) иеромонаху Макарию (Иванову)).

**Шевырев — Киреевскому** — РГБ. Ф. 213. Карт. 105. № 57 (письма С. П. Шевырева И. В. Киреевскому).

## Книги из библиотеки В.А. Жуковского

**Вампир** — Вампир. Повесть, рассказанная лордом *Байроном.* С приложением отрывка из одного недоконченного сочинения Байрона (с английского). П. К. М. тип. С. Селивановского, 1828 (инв. номер библиотеки ТГУ 22421).

**Денница** — Денница, альманах на 1830 г., изданный *М. Максимовичем.* М., 1830 (инв. номер библиотеки ТГУ 142900).

**Евгений** — *Евгений,* <игумен>. Краткий словарь славянской... [СПб.], 1784 (инв. номер библиотеки ТГУ 22232).

**Творения** — Творения святых отцов в русском переводе. М., 1843, кн. 1 (инв. номер библиотеки ТГУ 20034).

**Часослов** — Часослов. М., 1849 (инв. номер библиотеки ТГУ 23477).

**Chasles** — *Chasles Ph.* Etudes sur les premiers temps du Christianisme et sur le Moyen Age. — Paris, 1847 (инв. номер библиотеки ТГУ 5438).

**Stourdza** — *Stourdza A.S.* La double parallèle ou l'Eglise en présence de la papauté et de la réforme du XVI siècle. — Athène, 1849 (инв. номер библиотеки ТГУ 19548).

## Литература

**Августин 1994** — *Августин Блаженный.* О граде Божием в двадцати двух книгах. Т. III. Книги 14–17. М., 1994.

**Августин 1997** — *Августин Аврелий.* Исповедь. / Пер. с лат. М. Е. Сергеенко. Общ. ред. и статья А. А. Столярова. М., 1997.

**Аверинцев 1974** — *Аверинцев С. С.* Западно-восточный генезис литературных канонов византийского средневековья // Типология и взаимосвязи средневековых литератур Востока и Запада. М., 1974. С. 152–191.

**Аверинцев 1975** — *Аверинцев С. С.* «Порядок космоса» и порядок истории в мировоззрении раннего средневековья // Античность и Византия. М., 1975. С. 266–286.

**Аверинцев 1991** — *Аверинцев С. С.* Агасфер // Мифологический словарь. М., 1991.

**Аверинцев 1996** — *Аверинцев С. С.* Размышления над переводами Жуковского // Аверинцев С. С. Поэты. М., 1996.

**Айзикова 1997** — *Айзикова И. А.* «Библейские повести» В. А. Жуковского // Русская литература и религия. Новосибирск, 1997. С. 85–94.

**Айзикова 2004** — *Айзикова И. А.* Жанрово-стилевая система прозы В. А. Жуковского. Томск, 2004.

**Айзикова 2006** — *Айзикова И. А.* Проблемы философии, искусства и веры в поздней прозе В. А. Жуковского // Духовно-нравственные основы российской культуры и образования. Материалы Новосибирских Кирилло-Мефодиевских Чтений. Новосибирск, 2006. С. 10–16.

**Алексеев** — Литературное наследство. Т. 91. Русско-английские литературные связи (XVIII–перв. пол. XIX в.) (исследование *академика М. П. Алексеева*). М., 1982.

**Амвросий** — *Амвросий Медиоланский.* Две книги о покаянии и другие творения. М., 1997.

**Андреев** — *Андреев Ф. К.* Московская Духовная Академия и славянофилы // Богословский вестник 1915. Т. 3. С. 563–644.

**Андроник (Трубачев)** — *Андроник (Трубачев), игумен.* Преподобный Амвросий Оптинский. Изд. Спасо-Преображенского Валаамского монастыря, 1993.

**Анненков** — *Анненков П. В.* Литературные воспоминания. М., 1983.

**Антоний Оптинский** — Житие преподобного схиигумена Антония Оптинского. Изд. Св.-Введенской Оптиной пустыни, 1992.

**Антоний** — *Антоний Сурожский, митрополит.* О встрече. СПб., 1994.

**Антонов 1999** — *Антонов К. М.* Философское наследие И. В. Киреевского: антропологический аспект. Автореф. ... к. филос. н. М., 1999.

**Антонов 2006** — *Антонов К. М.* Философия И. В. Киреевского. Антропологический аспект. М., 2006.

**Арсеньев** — *Арсеньев Н. С.* Учение Киреевского о познании истины // Он же. Дары и встречи жизненного пути. F/M., Б. г. С. 273–247.

**Арсеньев 1992** — *Арсеньев Н.* Пессимизм и мистика в древней Греции//Путь. Орган русской религиозной мысли. Кн. 1 (I–VI). М., 1992. С. 450–461; 589–604.

**Аствацатуров** — *Аствацатуров А. Г.* Неповторимый образ немкцкого романтизма. О книге В. М. Жирмунского // Жирмунский В. М. Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996. С. I–XL.

**Астров** — *Астров Вл.* Не нашли пути. Из истории религиозной мысли. М., 1914.

**Аулова 2000** — *Аулова Е. П.* Идеи философии истории в наследии И. В. Киреевского. Автореф. ... к. филос. н. М., 2000.

**Афанасьев** — *Афанасьев В. В.* Жуковский. М., 1986.

**Афанасьев 1992** — *Афанасьев В. В.* Супруги Киреевские//Глаголы жизни 1992, №1. С. 47–60.

**Афанасьев 1996** — *Афанасьев В. В.* Супруги Киреевские в их отношении к Оптиной пустыни//Литературная учеба 1996, кн. 3.

**Баратынский** — *Баратынский Е. А.* Стихотворения. Письма. Воспоминания современников. М., 1987.

**Баратынский 1998** — Летопись жизни и творчества *Е. А. Боратынского* 1800–1844 (сост. *А. М. Песков*). М., 1998.

**Барсуков** — *Барсуков Н. П.* Жизнь и труды М. Погодина. Кн. 1–22. СПб., 1888–1901.

**Бартенев** — *<Бартенев П. И.>*. Авдотья Петровна Елагина / / Русский Архив 1877, № 8. С. 483–495.

**Батеньков** — *Батеньков Г. С.* Сочинения и письма. Т. 1. Письма (1813–1856 гг.). Иркутск, 1989.

**Батюшков** — *Батюшков К. Н.* Сочинения. / Подг. текста и примечания Н. В. Фридмана. М., 1955.

**Бердяев** — *Бердяев Н. А.* Русская идея / / О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. М., 1990.

**Бердяев 1991** — *Бердяев Н. А.* А. С. Хомяков как философ / / Н. А. Бердяев о русской философии. / Сост., вступ. статья и примеч. Б. В. Емельянова, А. И. Новикова. Ч. 2. Свердловск, 1991. С. 32–37.

**Благова** — *Благова Т. И.* Родоначальники славянофильства: А. С. Хомяков и И. В. Киреевский. М, 1995.

**Брачев** — *Брачев В. С.* Масоны в России: от Петра I до наших дней. СПб., 2000.

**Борисов** — *Борисов В.* Оптина пустынь / / Наше наследие 1988, № 4. С. 54–67.

**Борхес** — *Борхес Х. Л.* Коллекция: рассказы, эссе, стихотворения. СПб., 1992.

**Бычков** — *Бычков И.* Бумаги В. А. Жуковского, поступившие в Императорскую Публичную библиотеку в 1884 г ./ / Отчет Императорской Публичной библиотеки за 1884 г. СПб., 1887.

**Вакенродер** — *Вакенродер В.-Г.* Фантазии об искусстве. М., 1977.

**Василий (Кривошеин)** — *Василий (Кривошеин), архиепископ.* Богословские труды (1952–1983). Статьи, доклады, переводы. Н. Новгород, 1996.

**Вацуро** — *Вацуро В. Э.* Лирика пушкинской поры. «Элегическая школа». СПб., 2002.

**Вацуро 2000** — *Вацуро В. Э.* София: Заметки на полях «Косморамы» В. Ф. Одоевского // Новое лит. обозрение 2000, № 42.

**Веневитинов** — *Веневитинов Д. В.* Стихотворения. Проза. М., 1980.

**Вениамин (Федченков)** — *Вениамин (Федченков), митрополит.* О вере, неверии и сомнении. СПб.: Нева-Ладога-Онега, М., 1992.

**Веселовский** — *Веселовский А. Н.* В. А. Жуковский. Поэзия чувства и сердечного воображения. Пг., 1918.

**Веселовский А. Н.** — *Веселовский А. Н.* Западные влияния в русской литературе. М., 1916.

**Виндельбанд** — *Виндельбанд В.* Избранное: Дух и история. Пер. с нем. М., 1995.

**Виницкий** — *Виницкий И. Ю.* Радость и печаль в жизни и в поэзии Жуковского // Вестник МГУ. Серия литературы и языка 1996, № 5. (Т. 55).

**Виницкий 1995** — *Виницкий И. Ю.* Русская «меланхолическая школа» к. XVIII–нач. XIX в. и В. А. Жуковский. Автореферат к. фил. н. М., 1995.

**Виницкий 1998** — *Виницкий И.* «О приведениях» Жуковского // Новое литературное обозрение 1998, № 32 (4). С. 147–172.

**Виницкий 2003** — *Виницкий И.* Теодиссея Жуковского: Гомеровский эпос и революция 1848–1849 годов // Новое литературное обозрение 2003, № 60. С. 171–193.

**Виницкий 2003а** — *Виницкий И.* Поэтическая семантика Жуковского, или Рассуждение о вкусе и смысле «Овсяного киселя» // Новое литературное обозрение 2003, № 61. С. 119–151.

**Виноградов** — *Виноградов П.* И. В. Киреевский и начало московского славянофильства // Вопросы философии и психологии 1892, № 1.

**Виноградов, Воропаев** — Н. В. Гоголь и православие / Сост. И. А. Виноградов, В. А. Воропаев. М., 2004.

**Виноградов В. В.** — *Виноградов В. В.* Очерки по истории русского литературного языка XVII–XIX веков. М., 1982.

**Воропаев** — *Воропаев В. А.* Николай Гоголь. Опыт духовной биографии. М., 2008.

**Гарднер** — *Гарднер К.* Между Востоком и Западом. Возрождение даров русской философии. М., 1993.

**Гаспаров** — *Гаспаров М. Л.* Лотман и марксизм // Новое литературное обозрение 1996, № 19.

**Гвоздев** — *Гвоздев А. В.* Концепция «цельного духа» И.В. Киреевского и его педагогические взгляды.// Человек 1998, N2. С. 139–148.

**Гвоздев 1999** — *Гвоздев А. В.* Святоотеческая концепция цельного духа И. В. Киреевского. Автореф. ... к. филос. н. М., 1999.

**Герцен** — *Герцен А. И.* Собр. соч. в 30-ти тт. М., 1954–1964..

**Гершензон 1912** — *Гершензон М. О.* Образы прошлого. М., 1912.

**Гершензон 1989** — *Гершензон М. О.* Грибоедовская Москва. М., 1989.

**Гиллельсон 1965** — *Гиллельсон М.* Письма Жуковского о запрещении «Европейца» // Русская литература 1965, № 4. С. 114–124.

**Гиллельсон 1966** — *Гиллельсон М. И.* Неизвестные публицистические выступления П. А. Вяземского и И. В. Киреевского // Русская литература 1966, № 4. С. 120–134.

**Гиллельсон 1980** — *Гиллельсон М. И.* Переписка П. А. Вяземского и В. А. Жуковского (1842–1852) // Памятники культуры. Новые открытия. 1979. Л., 1980. С. 34–75.

**Гиллельсон 1986** — *Гиллельсон М. И.* Судьба «Европейца» // Вацуро В. Э., Геллельсон М. И. Сквозь «умственные плотины». Очерки о книгах и прессе пушкинской поры. М., 1986. С. 114–139.

**Гинзбург** — *Гинзбург Л.* «Застенчивость чувства». По поводу писем людей пушкинского круга//Красная книга культуры. М., 1987.

**Гинзбург 1971** — *Гинзбург Л.* О психологической прозе. Л., 1971.

**Гинзбург 1974** — *Гинзбург Л.* О лирике. Л., 1974.

**Гинзбург 1983** — *Гинзбург Л. Я.* О старом и новом. Л., 1983.

**ГМ 1914, № 7** — Голос минувшего 1914, № 7.

**Гоголь** — *Гоголь Н. В.* Собрание сочинений в девяти томах / Под ред. В. А. Воропаева, И. А. Виноградова. М., 1994.

**Гоголь 1988** — Переписка Н. В. Гоголя в 2-х томах. М., 1988.

**Грановский** — Т. Н. Грановский и его переписка. Т. 2. М., 1897.

**Григорий** — *Святитель Григорий Богослов, архиепископ Константинопольский.* Собрание творений в 2-х томах. Т. 1. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1994.

**Гуковский** — *Гуковский Г. А.* Пушкин и русские романтики. М., 1965

**Гулыга** — *Гулыга А. В.* Немецкая классическая философия. М., 1986,

**Данилевский** — *Данилевский Р. Ю.* Киреевский Василий Иванович // Словарь русских писателей XVIII в. Вып. 2. / Отв. ред. А. М. Панченко. СПб., 1999.

**День поэзии** — Три письма В. А. Жуковского И. В. Киреевскому (публ. *М. Крыловой* и *В. Лазарева*)//День поэзии 1983. С. 69–70.

**Державин** — *Державин Г. Р.* Сочинения. / Сост., биогр. очерк, коммент. И. И. Подольской. М., 1985.

**Дмитриев 1995** — *Дмитриев А. П.* Тема «Православие и русская литература» в публикациях последних лет // Русская литература 1995, № 1. С. 55–269.

**Дмитриев** — Дмитриев С. С. Мемуары, дневники, частная переписка перв. пол. XIX в. // Источниковедение истории СССР XIX – н. XX вв. М., 1970.

**Дневники** — Дневники В. А. Жуковского (с примечаниями *И. А. Бычкова*). СПб., 1903.

**Долгушин** — *Долгушин Д. В.* И. В. Киреевский в дневнике А. И. Герцена // Сборник трудов молодых ученых НГАСУ. № 1. Новосибирск, 1998. С. 77–88.

**Долгушин 2000** — *Долгушин Д., священник.* Последняя поэма Жуковского // Филологъ. Журнал Общества православной культуры НГУ 2000, № 1. С. 35–46.

**Долгушин 2001** — *Долгушин Д., священник.* Архимандрит Макарий (Глухарев) в дневнике М.В. Киреевской // Филологъ. Журнал общества православной культуры НГУ 2001, № 2. С. 21–31.

**Долгушин 2003** — *Долгушин Д., священник.* Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // Книга и литература в культурном контексте: Сборник научных статей, посвященных 35-летию начала археографической работы в Сибири. 1965–2000 / Сост. и отв. ред. Е. И. Дергачева-Скоп и В. Н. Алексеев. Новосибирск, 2003.

**Долгушин 2006** — *Долгушин Д., священник.* К вопросу о текстологической основе и стиле перевода В. А. Жуковским книг Нового Завета // *Τέχνη γραμματική* (Искусство грамматики). Вып. 2 / Отв. ред. Л. Г. Панин. Новосибирск, 2006. С. 167–186.

**Долгушин 2007** — *Долгушин Д., священник.* «Просвещать ум свой, беседуя с Тобою...» (молитва, составленная В. А. Жуковским для М. А. и А. А. Протасовых) // Жуковский и время: Сборник ста-

тей / Под ред. И. А. Айзиковой, А. С. Янушкевича. Томск, 2007. С. 282–291.

**Долгушин 2008** — *Долгушин Д., священник.* К биографии архимандрита Макария (Глухарева), основателя Алтайской Духовной Миссии // Богословский сборник. Вып. 4. Новосибирск, 2008.

**Дорофей** — *Авва Дорофей.* Поучения, послания, вопросы, ответы. М., 1991.

**Дунаев** — *Дунаев М. М.* Православие и русская литература. Ч. 1, 2. М., 1996.

**Дурылин** — *Дурылин С. Н.* Русские писатели у Гете в Веймаре // Литературное наследство. Т. 4–6. М., 1932. С. 83–497.

**Евангельский текст** — Евангельский текст в русской литературе XVIII–XIX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр / Отв. ред. В. Н. Захаров. Петрозаводск, 1994.

**Европеец** — Европеец. Журнал И. В. Киреевского / Сост., статья, прим. Л. Г. Фризмана. М., 1989.

**Елина** — *Елина Е. Г.* К теории эпистолярии // Поэтика и стилистика. Саратов, 1980.

**Еремеев** — *Еремеев А. Э.* И. В. Киреевский: Литературные и философско-эстетические искания (1820–1830). Омск, 1996.

**Еремеев 1993** — *Еремеев А. Э.* Роль мифа в становлении философской прозы раннего И. В. Киреевского // Вестник МГУ, сер. 9. Филология. 1993, № 1. С. 42–51.

**Есаулов 1995** — *Есаулов И. А.* Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск, 1995.

**Есаулов 1998** — *Есаулов И.* «Мы поверили бы французу и немцу...». И. В. Киреевский о христианских основаниях русского национального сознания и современная наука // Москва 1998, № 4.

**Жилякова 2007** — «Орловский журнал» 1812 г. семьи Протасовых и А. П. Елагиной (публикация *Э. М. Жиляковой*) // Жуковский и время: Сборник статей / Под ред. И. А. Айзиковой, А. С. Янушкевича. Томск, 2007. С. 323–354.

**Жильсон** — *Жильсон Э.* Философ и теология. М., 1995.

**Жирмунский** — *Жирмунский В. М.* Немецкий романтизм и современная мистика. СПб., 1996.

**Жирмунский 1919** — *Жирмунский В. М.* Религиозное отречение в истории романтизма. М., 1919.

**Жирмунский 1981** — *Жирмунский В. М.* Из истории западно-европейских литератур. Л., 1981.

**Жуковский в воспоминаниях** — В.А. Жуковский в воспоминаниях современников / Сост., подгот. текста, вступ. статья и коммент. О. Б. Лебедевой и А. С. Янушкевича. — М., 1999.

**Загарин** — *Загарин П.* В. А. Жуковский и его произведения. М., 1883.

**Зарин** — *Зарин С. М.* Аскетизм по православно-христианскому учению. Киев, 2006.

**Зайцев** — *Зайцев Б.* Жуковский // Русская литература 1988, № 2.

**Зейдлиц 1883** — *Зейдлиц К. К.* Предисловие к письмам В. А. Жуковского//Русская старина 1883, № 1.

**Зейдлиц 1883а** — *Зейдлиц К. К.* Жизнь и поэзия В. А. Жуковского 1783–1852: По неизданным источникам и личным воспоминаниям. СПб., 1883.

**Зеньковский** — *Зеньковский В. В., протоиерей.* Основы христианской философии. М., 1993.

**Зеньковский 1989** — *Зеньковский В. В., протоиерей.* История русской философии. Т. 1, 2. Paris, 1989.

**Зорин** — *Зорин А.* Послание «Императору Александру» В. А. Жуковского и идеология Священного Союза // Новое лит. обозрение 1998, № 32 (4). С. 112–131.

**Зорин 2001** — *Зорин А. Л.* Кормя двуглавого орла...: Литература и гос. идеология в России в послед. трети XVIII – перв. трети XIX в. М., 2001.

**Иванов** — *Иванов М. С.* Академическое богословие (исторический обзор) // Журнал Московской Патриархии 1986, № 1. С. 59–70.

**Игнатия (Петровская)** — *Игнатия (Петровская), монахиня.* Слово о старчестве // Альфа и Омега 1996, № 2/3 (9/10). С. 165–208.

**Иезуитова** — *Иезуитова Р. В.* Жуковский и его время. Л., 1989.

**Иезуитова 1987** — *Иезуитова Р. В.* Жуковский и Пушкин (К проблеме литературного наставничества) // Жуковский и русская культура. Л., 1987. С. 229–244.

**Иннокентий (Просвирнин) 1968** — *Просвирнин А.* Введенская Оптина пустынь в истории русского монашества / Машинопись. Загорск, 1968.

**Иннокентий (Просвирнин) 1989** — *Иннокентий (Просвирнин), архимандрит.* Русское страчество и Оптина пустынь // Тысячеле-

тие Крещения Руси. Международная научная конференция «Богословие и духовность». Москва, 11–18 мая 1987. М., 1989. С. 212–220.

**Иннокентий (Просвирнин) 1993** — *Иннокентий (Просвирнин), архимандрит.* Школа преподобного Старца архимандрита Паисия Величковского и издательская деятельность Оптиной пустыни // Оптина пустынь: монастырь и культура. Выпуск 1. М., 1993. С. 93–99.

**Иоанн (Маслов)** — *Иоанн (Маслов), архимандрит.* Оптинский старец преподобный Амвросий и его эпистолярное наследие // Богословские труды. Сб. 30. М., 1990. С. 117–152.

**Иоанн (Снычев)** — *Иоанн (Снычев), митрополит С.-Петербургский и Ладожский.* Жизнь и деятельность Филарета, митрополита Московского. Тула, 1994.

**Иоанн (Шаховской)** — *Иоанн (Шаховской), архиепископ. Сан-Фрацискпй.* Философия православного пастырства. СПб., 1996.

**Иоанн (Экономцев)** — *Иоанн (Экономцев), игумен.* Исихазм и возрождение // Иоанн (Экономцев), игумен. Православие. Византия. Россия. М., 1992.

**Иоанн Златоуст** — Иже во святых отца нашего Иоанна Константинопольского Златоустого избранные творения. Собрание поучений. Т. 1. Изд. Свято-Троицкой Сергиевой Лавры, 1993.

**Иосиф Флавий** — *Иосиф Флавий.* Иудейская война / Подг. текста, предисл. и примеч. К. А. Ревяко, В. А. Федосика. Минск, 1991.

**Исаков** — *Исаков С. Г.* Забытый литератор А. П. Бочков и его связи с Оптиной пустынью//Оптина пустынь: монастырь и культура. Выпуск 1. М., 1993. С. 227–269.

**Иустин (Попович)** — Собрание творений преподобного *Иустина (Поповича)* / Пер. С. Фонова. Т. 1. М., 2004.

**ИЭМ** — История эстетической мысли. Т. 3. М., 1986. С. 326.

**Каатс** — *Каатс А.* И. В. Киреевский. Paris, 1937.

**Кавелин** — *Кавелин К. Д.* Авдотья Петровна Елагина // Русское общество 30-х годов XIX века. Люди и идеи. Мемуары современников. М., 1989. С. 135–148.

**Канторович** — *Канторович И.* Салон Авдотьи Петровны Елагиной // Новое лит. обозрение 1998, № 30. С. 165–209.

**Канунова 1978** — *Канунова Ф. З.* О философских взглядах Жуковского// Библиотека В. А. Жуковского в Томске: (Ф. З. Канунова, Н. Б. Реморова, Э. М. Жилякова и др.). Томск, 1978. С. 331–372.

**Канунова 1988** — *Канунова Ф. З.* Жуковский — читатель педагогического романа-трактата Руссо «Эмиль, или о воспитании» // Библиотека Жуковского в Томске. Томск, 1988. С. 74–138.

**Канунова 1994** — *Канунова Ф. З.* Художественное и религиозное сознание в эстетике Жуковского // Евангельский текст в русской литературе XVII–XIX вв. Цитата, реминисценция, мотив, сюжет, жанр. Петрозаводск, 1994. С. 159–170.

**Канунова 1995** — *Канунова Ф. З.* Соотношение художественного и религиозного сознания в эстетике русского романтизма (1830–1840) // Культура Отечества: Прошлое, настоящее, будущее. Выпуск четвертый. Томск, 1995. С. 105–108.

**Канунова 1997** — *Канунова Ф. З.* Нравственно-философские искания русского романтизма (30–40-е годы) и религия (к постановке проблемы) // Русская литература и религия. Новосибирск, 1997. С. 63–85.

**Канунова, Айзикова** — *Канунова Ф. З., Айзикова И. А.* Нравственно-эстетические искания русского романтизма и религия (1820–1840-е годы). Новосибирск, 2001.

**Канунова, Янушкевич** — *Канунова Ф. З., Янушкевич А. С.* В. А. Жуковский в современном мире (итоги и перспективы изучения наследия поэта в Томском гос. университете) // Вестник ТГУ. 1998. Т. 266.

**Канунова, Слепцова** — *Канунова Ф. З., Слепцова Е. В.* Библейские мотивы в «Агасфере» В. А. Жуковского // Сюжет и мотив в контексте традиции: Сб. научных трудов. Новосибирск, 1998. С. 122–132.

**Карамзин** — *Карамзин Н. М.* Записка о древней и новой России // Ретроспективная и сравнительная политология. Публикации и исследования. Вып. 1. М., 1991. С. 181–254.

**Киреевский 1907** — Письма И. В. Киреевского // Русский архив 1907, кн. 1.

**Киреевский 1909** — Письма И. В. Киреевского В. А. Жуковскому // Русский архив 1909, кн. I. С. 590–600.

**Киреевский 1979** — *Киреевский И. В.* Записка о направлении и методах первоначального образования народа в России // Он же. Критика и эстетика. М.: Искусство, 1979. С. 383–392.

**Киреевский 1979а** — Письмо И. В. Киреевского Т. Н. Грановскому (вступ. статья и публ. *В. Сахарова*) // Вопросы литературы 1979, № 11. С. 247–253.

**Киреевский 1997** — *Киреевский И. В.* О нужде преподавания церковнославянского языка в уездных училищах (публ. В. Афанасьева) // Литературная учеба 1997, кн. 5–6. С. 106–111.

**Киреевский П. В.** — Письма Петра Васильевича Киреевского (1829–1854). М., 1905.

**Киреевский П. В. 1935** — Письма П. В. Киреевского Н. М. Языкову. М.; Л., 1935.

**Кирилл (Гундяев)** — *Кирилл (Гундяев), архиепископ.* Русская церковь — русская культура — политическое мышление // Русское зарубежье в год Тысячелетия Крещения Руси. М., 1991. С. 41–51.

**Киселева** — *Киселева Л. Н.* Байроновский конекст замысла Жуковского об Агасфере // Новое лит. обозрение 2000, № 42. С. 245–254.

**Киселева 2007** — *Киселева Л. Н.* К проблеме пересмотра роли Жуковского в русской литературе перв. пол. XIX в. // Жуковский и время: Сб. статей / Ред. А. С. Янушкевич, И. А. Айзикова. Томск, 2007. С. 49–61.

**Ключевский** — *Ключевский В. О.* Евгений Онегин и его предки // Ключевский В. О. Литературные портреты. М., 1991.

**Князев** — *Князев Г. И.* В. Киреевский // Русский биографический словарь (Ибак — Ключарев). СПб., 1897.

**Ковалевский** — *Ковалевский М. М.* Ранние ревнители философии Шеллинга в России — Чаадаев и Иван Киреевский // Русская мысль 1916, декабрь. С.115–135.

**Кожевников** — *Кожевников В. А.* Философия веры и чувства в XVIII в. т. 1. М., 1898.

**Койре** — *Койре А.* Философия и национальная проблема в России начала XIX века М., 2003.

**Колюпанов** — *Колюпанов Н.* Биография Александра Ивановича Кошелева. Т. 1, кн. 1, 2. СПб., 1889; Т. 2. СПб., 1892.

**Концевич** — *Концевич И. М.* Оптина пустынь и ее время. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1995.

**Коптева 2000** — *Коптева Э. И.* Литературно-критические и философско-эстетические воззрения И. В. Киреевского. Автореф. ... к. филол.н. Омск, 2000.

**Коптева 2007** — *Коптева Э. И.* Традиции «духовного христианства» и проблема «обособления» в русской мысли XIX в. (П. Я. Чаадаев, И. В. Киреевский, Ф. М. Достоевский) // Вестник Омского университета 2007, № 4. С. 84–88.

**Корнилов** — *Корнилов А. А.* Молодые годы Михаила Бакунина (из истории русского романтизма). М., 1915.

**Костелов** — *Костелов В. С.* И. В. Киреевский. М., 1988 (рукопись, депонированная в ИНИОН, № 36440).

**Котельников** — *Котельников В. А.* Оптина пустынь и русская литература // Русская литература 1989, № 1, 3, 4.

**Котельников 1980** — *Котельников В. А.* Философские искания И. В. Киреевского и развитие русского художественного сознания в перв. пол. XIX в. Автореф. ... к. филол. н. Л., 1980.

**Котельников 1981** — *Котельников В. А.* Достоевский и Иван Киреевский // Русская литература 1981, № 4.

**Котельников 2002** — *Котельников В. А.* Православные подвижники и русская литература. На пути к Оптиной. М., 2002.

**Кошелев 1904** — Письма А. И. Кошелева В. Ф. Одоевскому (сообщил И. А. Бычков) // Русская старина 1904, № 4. С. 203–215.

**Кошелев 1987** — *Кошелев В.* Константин Батюшков. Странствия и страсти. М., 1987.

**Кошелев 1991** — Записки А. И. Кошелева. М., 1991.

**Криволапов** — *Криволапов В. Н.* Оптина пустынь: ее герои и тысячелетние традиции // Прометей. Т. 16. М., 1990. С. 126–146.

**Кулешов** — *Кулешов В. И.* Славянофильство и русская литература. М., 1976.

**Кулешов 1973** — *Кулешов В. И.* Славянофилы и романтизм // К истории русского романтизма. М., 1973,.С. 305–345.

**Кучумов** — *Кучумов В. А.* Русское старчество // Монашество и монастыри в истории России. IX–XX века: Историч. очерки / Отв. ред. Н. В. Синицына. М., 2002.

**Кюхельбекер** — *Кюхельбекер В. К.* Избранные произведения в двух томах. Т. 2. М.; Л., 1967.

**Лавров** — *Лавров А. В.* В. М. Жирмунский в начале пути // Русское подвижничество. М., 1996. С. 337–352.

**Лазарева** — *Лазарева Н.* Жизнеописание Ивана Васильевича Киреевского // Киреевский И. В. Разум на пути к истине. М., 2002. С. V–LXXIV.

**Лазарчук** — *Лазарчук Р. М.* Дружеское письмо второй половины XVIII в. как явление литературы. Автореф. ... к. филол. н. Л., 1972.

**Лев (Наголкин)** — Житие оптинского старца иеромонаха Леонида (в схиме Льва). Изд. Веденской Оптиной пустыни, 1994.

**Леонтьев** — *Леонтьев К. Н.* Отец Климент Зедергольм, иеромонах Оптиной пустыни. М., 1997.

**Лонгинов** — *Лонгинов М. Н.* Новиков и московские мартинисты. СПб., 2000.

**Лопухин 1913** — Масонские труды *И. В. Лопухина.* I. Духовный рыцарь; II. Некоторые черты о внутренней Церкви. М., 1913.

**Лопухин 1990** — *Лопухин И. В.* Некоторые черты о внутренней Церкви // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия / Сост., библиогр. статьи и прим. Б. В. Емельянова. Свердловск, 1990. С. 267–302.

**Лосев 1993** — *Лосев А. Ф.* Очерки античного символизма и эстетики. М., 1993.

**Лосев 1998** — *Лосев А. Ф.* Эстетика Возрождения. — М., 1998.

**Лосский 1991** — *Лосский Н. О.* История русской философии. М., 1991.

**Лосский 1996** — *Лосский В. Н.* Оптинские старцы // Он же. Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996. С. 161–195.

**Лотарева** — *Лотарева Д. Д.* Масонство в системе русской культуры второй половины XVIII — первой четверти XIX в. // Вестник Моск. ун-та. Сер. 8. История. 1995. № 6. С. 37–47.

**Лотман** — *Лотман Ю. М.* Поэтика бытового поведения в русской культуре XVIII в. //Из истории русской культуры. Т. IV (XVIII–н. XIX в.). М., 1996.

**Лотман 1988** — *Лотман Ю. М.* Декабрист в повседневной жизни // Он же. В школе поэтического слова: Пушкин, Лермонтов, Гоголь: Кн. для учителя. М., 1988.

**Лотман 1994а** — *Лотман Ю. М.* Русская литература послепетровской эпохи и христианская традиция // Ю.М. Лотман и тартуско-московская семиотическая школа. М., 1994. С. 364–379.

**Лотман 1997** — *Лотман Ю. М.* Андрей Сергеевич Кайсаров и литературно-общественная борьба его времени // Он же. Карамзин. СПб.: Искусство — СПБ, 1997.

**Лотман Л. М.** — *Лотман Л. М.* Комментарии // Пушкин А. С. Борис Годунов / Предисл., подг. текста, статья *С. А. Фомичева.* Комментарии *Л. М. Лотман.* СПб., 1996. С. 117–366.

**Лушников** — *Лушников А. Г.* И. В. Киреевский. Очерк жизни и религиозно-философского мировозрения, Казань,1913.

**Лясковский** — *Лясковский В.* Братья Киреевские. Жизнь и труды их. Издание общества ревнителей русского просвещения в память Имп. Александра I. Вып III. Спб,1899.

**Макарий** — *Макарий Глухарев, архимандрит.* Алфавит Библии // Из духовного наследия алтайских миссионеров / Под ред. *протоиерея Бориса Пивоварова.* Новосибирск, 1998.

**Макарий (Иванов) 1996** — Жизнеописание оптинского старца иеросхимонаха Макария. М., 1997.

**Манн** — *Манн Ю. В.* Поэтика русского романтизма. М., 1976.

**Манн 1965** — *Манн Ю.* Иван Киреевский // Впоросы литературы 1965, № 11.

**Манн 1969** — *Манн Ю. В.* Русская философская эстетика (1820–1830-е годы). М., 1969.

**Манн 1991** — *Манн Ю.* Иван Киреевский и Гоголь в стенах Оптиной // Вопросы литературы 1991, № 8. С. 106–124.

**Мансуров** — *Мансуров С.*, священник. Очерки из истории Церкви. М., 1994.

**Мейендорф** — *Мейендорф Иоанн, протопресвитер.* Жизнь и труды святителя Григория Паламы. Введение в изучение / Пер. *Г. Н. Начинкина под ред. И. П. Медведева и В. М. Лурье.* СПб., 1997.

**Менцин** — *Менцин Ю.* От диссертации о Копернике до газеты «Колокол» (Александр Герцен, русская интеллигенция и отечественная наука) // История (еженедельное приложение к газете «Первое сентября») 1997, № 41. С. 1–5.

**МЗ** — *Жуковский В. А.* Мысли и замечания. Публ., вступл. и прим. *А. С. Янушкевича*, коммент. *В. Я. Лазарева* // Наше наследие 1994, № 33. С. 46–65.

**Михайлов** — *Михайлов А. В.* Языки культуры. М., 1997.

**Михайлов 1987** — Эстетика немецких романтиков. Сост., пер., вступ. статья *А. В. Михайлова.* М., 1987.

**Можарова 1999** — *Можарова М. А.* Л. Н. Толстой и И. В. Киреевский: Преемственные связи. Автореф. ... к. филол. н. М., 1999.

**Можарова 2002** — *Можарова М. А.* Л. Н. Толстой и И. В. Киреевский в литературных спорах 1850-х годов // Толстой и о Толстом: материалы и сследования. М., 2001. С. 271–292.

**Моисей (Путилов)** — Житие преподобного схиархимандрита Моисея (Путилова). Изд. Св.-Введенской Оптиной пустыни, 1992.

**Мужи апостольские** — Писания мужей апостольских. / Изд. подг. *священник В. Асмус, А. Г. Дунаев*. Рига, 1994.

**Мюллер 1993** — *Мюллер Э.* И. В. Киреевский и немецкая философия // Вопросы философии 1993, № 5. С.174–189.

**Наумов** — *Наумов Е. Ю.* Семейная и дружеская переписка Чичериных как источник изучения их эпистолярной культуры // Источниковедческие и историографические проблемы русской культуры. М, 1984.

**Непомнящий** — *Непомнящий В. С.* Христианство Пушкина: легенды и действительность // Седьмая ежегодная Богословская конференция. Материалы. М., 1997.

**Нетужилов** — *Нетужилов К. Е.* И. В. Киреевский в общественной борьбе 30–40-х гг. XIX в. Автореф. ... к. и. н. СПб., 1995.

**Нечкина** — *Нечкина М. В.* Пушкин в дневнике Сербиновича // Литературное наследство. Т. 58 (Пушкин. Лермонтов. Гоголь). М., 1952.

**Никон (Беляев)** — *Никон (Беляев), иеромонах.* Дневник последнего духовника Оптиной пустыни. СПб., 1994.

**Нилус** — *Нилус С.* Сила Божия и немощь человеческая. Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1992.

**НН 2003, № 5** — Четыре письма В. А. Жуковского (публ., ком., статьи *Э. М. Жиляковой*, *А. С. Янушкевича*) // Наше наследие 2003, № 65. С. 72–91.

**Новалис** — *Новалис.* Отрывки // Литературная теория немецкого романтизма. Л., 1934.

**Нович** — *Нович И.* Молодой Герцен. М., 1986.

**Новый Завет** — Новый Завет Господа нашего Иисуса Христа. Перевод В. А. Жуковского / Под ред. *Ф. З. Кануновой, И. А. Айзиковой, священника Д. Долгушина*. СПб., 2008.

**Одоевский** — *Одоевский В. Ф.* Русские ночи. Л., 1975.

**Оксман** — *Оксман Ю.* Неосуществленный замысел истории Украины // Литературное наследство. Т. 58 (Пушкин. Лермонтов. Гоголь). М., 1952

**Описание** — Библиотека В. А. Жуковского (описание). Составитель *В. В. Лобанов*. Томск, 1981.

**Павлович 1980** — *Павлович Н. А.* Оптина пустынь. Почему туда ездили великие? // Прометей. Т. 12. М., 1980. С. 84–91.

**Павлович 1998** — *Павлович Н. А.* Невод памяти // Человек 1998, № 1.

**Паламарчук** — *Паламарчук П.* Опыты в прозе и в жизни // К. Батюшков К. Н. Избранная проза. М., 1988. С. 446–466.

**Паперно** — *Паперно И. А.* Об изучении поэтики письма // Уч. зап. Тартусского гос. ун-та. Вып. 420. Тарту, 1977.

**Парилова, Соймонов** — *Парилова Г. Н., Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и собранные им песни//Литературное наследство. Т. 79. М., 1968. С. 9–77.

**Петерсон** — *Петерсон А. П.* Черты старинного дворянского быта // Русский архив 1877, т 2, № 8. С. 479–482.

**Петров** — *Петров М. К.* Язык, знак, культура. М., 1991.

**ПЖТ** — Письма *В. А. Жуковского* А. И. Тургеневу. М., 1895.

**Писарев** — *Писарев Д. И.* Русский Дон Кихот // Сочинения. Т. 1. М., 1955.

**Письма Базарову** — Письма В. А. Жуковского к протоиерею И. И. Базарову. 1848–1852. // Русский архив 1869, т. 7.

**Плетнев** — Сочинения и переписка *П. А. Плетнева*. Т. III. СПб., 1885.

**Плеханов** — *Плеханов Г. В.* И. В. Киреевский // Он же. Собрание сочинений. Т. 23. М.; Л., 1926.

**Погодин** — *Погодин М. П.* Из «Дневника» // А. С. Пушкин в воспоминаниях современников. Т. 2. М., 1974.

**Полевой** — Записки *Кс. Полевого*. СПб., 1888.

**Пономарев** — *Пономарев С. И.* «Странствующий жид» Жуковского//Сборник ОРЯС. Т. 38, № 2. СПб., 1885.

**Прозоров** — Из рукописного наследия В. А. Жуковского: переводы фрагментов Священного Писания. Публ. и предисл. *Ю. М. Прозорова* // Христианство и русская литература. СПб., 1994. С. 128–157.

**Проскурин** — *Проскурин О.* Новый Арзамас — Новый Иерусалим//Новое лит. обозрение 1996, № 19.

**Пушкин** — Переписка *А. С. Пушкина* в двух томах. Т. 1, 2. М., 1982.

**РА 1870, т. VIII, № 4–5** — Из писем И. В. Киреевского к В. А. Жуковскому // Русский архив 1870, т. VIII, № 4–5.

**РА 1883, № 2** — К биографии Жуковского//Русский архив 1883, № 2.

**РА 1887, кн. 2** — Переписка В. А. Жуковского с законоучителем покойного государя протоиереем Г.П. Павским // Русский архив 1887, № 7.

**РА 1894, кн. 3** — Письма братьев Киреевских//Русский архив 1894, кн. 3.

**РА 1903, № 8** — Письма Жуковскому разных лиц (публ. *И. Бычкова*)//Русский архив 1903, № 8.

**РА 1906, кн. 3** — Письма Ивана Васильевича Киреевского // Русский архив 1906, кн. 3.

**Разумовский 2002** — *Разумовский И. С.* Философский язык И. В. Киреевского: описание, анализ, интерпретация. Автореф. ... к. филос. н. М., 2002.

**РБ** — Неизданные письма Жуковского к А. П. Елагиной и А. П. Зонтаг (публ. *И. А. Бычкова*) // В. А. Жуковский. Изд. журнала «Русский библиофил». Б. м. и г.

**Рейфман** — *Рейфман И.* Автограф Нового Завета в русском переводе В. А. Жуковского в Публичной библиотеке Нью-Йорка // Новое лит. обозрение 2008, № 89.

**Реморова 1978** — *Реморова Н. Б.* Художественные произведения Гердера в чтении и переводах Жуковского // Библиотека Жуковского в Томске. Ч. 1. Под ред. *Ф. З. Кануновой, Н. Б. Реморовой, А. С. Янушкевича.* Томск, 1978. С. 168–209.

**Родосский** — *Родосский А.* Биографический словарь студентов первых XXVIII-ми курсов СПбДА, 1814–1869 гг. СПб., 1907.

**Рожалин** — *Рожалин Н. М.* Выдержки из его писем // Русский архив 1909, кн. 2.

**Розанов 1991** — *Розанов В. В.* Литературное семейство Киреевских // Кодры 1991, № 4.

**РП** — Русские пропилеи. Т. 1. Материалы по истории русской мысли и литературы, под ред. *М. О. Гершензона.* М., 1915.

**РС 1883** — В. А. Жуковский в его письмах//Русская старина 1883.

**РС 1902, № 4** — *Фомин А. Г.* Альбом, подаренный Фридрихом-Вильгельмом В. А. Жуковскому// Русская старина, 1902, № 4.

**Руло** — *Руло Ф.* Цельное знание в системе философских понятий И. В. Киреевского// Символ 1989, № 21. С. 227–238.

**Русские эстетические трактаты** — Русские эстетические трактаты первой трети XIX в. Т. 1, 2 (сост., вступ. статья и прим. *З. А. Каменского*). М., 1974.

**Рябий** — *Рябий М. М.* Религиозные воззрения И. В. Киреевского 20–30-х годов XIX в. М., 1992 (рукопись, депонированная в ИНИОН, № 46453).

**Савицкий** — *Савицкий П. Н.* Два мира // Метаморфозы Европы. М., 1993.

**Сакулин** — *Сакулин П. Н.* Из истории русского идеализма. Кн. В. Ф. Одоевский. Т.1, ч.1, 2. М., 1913.

**Самарин** — *Самарин Ю. Ф.* Сочинения. Т. 1–10, 12. М., 1877–1911.

**Самарин 1997** — *Самарин Ю. Ф.* Статьи. Воспоминания. Письма / Сост. *Т. А. Медовичева*. М., 1997.

**Сахаров** — *Сахаров В.* Воспитание ученика (В. А. Жуковский и И. В. Киреевский) // Вопросы литературы 1990, № 7. С. 275–280.

**Сахаров 1978** — *Сахаров В.* «Он будет выше всех». Новые материалы биографии молодого Л. Толстого. // Наш современник 1978, № 9. С.188–190.

**Сахаров 1981** — *Сахаров Вс.* Возвращение Ивана Киреевского//Наш современник 1981, № 6. С. 188–191.

**Сахаров 1988** — *Сахаров В.* Движущаяся эстетика.// Он же. Страницы русского романтизма. М., 1988. С. 312–349.

**Семенов** — *Семенов Л. Е.* Жуковский и Вакенродер // В. Г. Вакенродер и русская литература первой трети XIX века. Тверь, 1995. С. 11–26.

**Сергиевский** — *Сергиевский И.* Елагинский архив в Москве // Литературное наследство. Т. 3. М., 1932.

**Силуан** — Старец Силуан. Жизнь и поучения. М.; Ново-Казачье; Минск. 1991.

**Символ** — Переписка И. С. Гагарина с И. В. Киреевским // Символ 1980, № 3. С. 167–174.

**Славянофилы** — Литературные взгляды и творчество славянофилов (1830–1850 годы). М., 1978.

**Смирнов** — *Смирнов Ф.* Взгляд И. В. Киреевского на Римское католичество // Православное обозрение 1884, сентябрь.

**Смолич** — *Смолич И.* И. В. Киреевский//Путь 1932, № 33.

**Смолич 1992** — *Смолич И.* Жизнь и учение старцев // Богословские труды. М., 1992. Сб. 31. С. 97–175.

**Соболевский** — Выдержки из заграничных писем *С. А. Соболевского* к С. П. Шевыреву // Русский архив 1909, кн. 2.

**Соймонов** — *Соймонов А. Д.* П. В. Киреевский и его собрание народных песен. Л., 1971.

**Соловьев** — *Соловьев М. П.* Новый Завет в переводе В. А. Жуковского // Русский Вестник. Т. 203. 1887. Июль.

**Стенник** — *Стенник Ю. В.* Православие и масонство в России XVIII века // Русская литература 1995, № 1. С. 76–92.

**Степанов** — *Степанов Л. А.* И. В. Киреевский среди литераторов «пушкинского круга» («Царицынская ночь») // Пушкин. Исследования и материалы. Т. XIII. Л., 1989.

**Стурдза** — Переписка В. А. Жуковского с А. С. Стурдзою. Одесса, 1855.

**Сумцов** — *Сумцов Н. Ф.* В. А. Жуковский и И. В. Киреевский // В. А. Жуковский и Н. В. Гоголь: Харьковский университетский сборник. Харьков, 1902. С. 93–96.

**Тик** — *Тик Л.* Странствия Франца Штернбальда. М., 1987.

**Тиллих** — *Тиллих П.* Динамика веры // Тиллих П. Избранное. Теология культуры. М., 1995. С. 132–215.

**Тодд** — *Тодд III, У. М.* Дружеское письмо как литературный жанр в пушкинскую эпоху. СПб., MCMXCIV.

**Толычова** — *Толычова.* Рассказы и анекдоты//Русский архив 1877, № 7. С. 361–368.

**Топоров** — *Топоров В. Н.* Об индивидуальных образах пространства: «феномен» Батенькова // Он же. Миф. Ритуал. Символ. Образ; Исследования в области мифопоэтического. М., 1995. С. 446–476.

**Трифон (Туркестанов)** — *Трифон (Туркестанов), митрополит.* Древнехристианские и оптинские старцы. М., 1996.

**Тургенев** — *Тургенев И. С.* Полное собрание сочинений и писем в 28-ми томах. Сочинения. Т. 13. М.; Л., 1967.

**Тургенев 1977** — *Тургенев И. С.* Воспоминания о Белинском // В. Г. Белинский в воспоминаниях современников. М., 1977.

**Турьян** — *Турьян М. А.* Странная моя судьба (о жизни Владимира Федоровича Одоевского). М., 1991.

**Тынянов** — *Тынянов Ю. Н.* Литературный факт // Он же. Поэтика. История литературы. Кино. М., 1977.

**Уильямс** — *Уильямс Б.* Случай Макропулос: размышления о скуке бессмертия // Проблема человека в западной философии (сборник пер., сост. и послесл. *П. С. Гуревича*). М., 1988. С. 420–443.

**УС** — Уткинский сборник. Письма В. А. Жуковского, М. А. Мойер и Е. А. Протасовой. Под ред. *А. Е. Грузинского*. М., 1904.

**Фаджонато** — *Фаджонато Р.* Розенкрейцерский кружок Новикова: предложение нового этического идеала и образа жизни // Новиков и русское масонство. Материалы конференции. 17–20 мая 1994 г., Коломна. М., 1996.

**Флоренский** — *Флоренский П. А., священник.* Письмо к Н. П. Киселеву // Новые идеи в философии. Ежегодник Философского общества СССР. 1991. М., 1991. С. 141–143.

**Флоренский 1977** — Из богословского наследия священника Павла Флоренского // Богословские труды. Сб. 17. М., 1977.

**Флоровский** — *Флоровский Георгий, протоиерей.* Пути русского Богословия. Вильнюс, 1991.

**Флоровский 1995** — *Флоровский Г. В.* Герцен в 40-ые годы // Вопросы философии 1995, № 4.

**Флоровский 1995а** — Георгий Флоровский. Священнослужитель, богослов, философ. М., 1995.

**Флоровский 1998** — *Флоровский Георгий, протоиерей.* Догмат и история. М., 1998.

**Флоровский 1998а** — *Флоровский Г. В.* Искания молодого Герцена // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

**Флоровский 1998б** — *Флоровский Г. В.* Спор о немецком идеализме // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

**Флоровский 1998в** — *Флоровский Г. В.* Вечное и преходящее в учении русских славянофилов // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

**Флоровский 1998г** — *Флоровский Г. В.* М. О. Гершензон // Он же. Из прошлого русской мысли. М., 1998.

**Фомин** — *Фомин А. Г.* К вопросу об авторах неопубликованных статей в «Литературной газете» 1830 г. и статья Ал. С. Пушкина об Ив. В. Киреевском по поводу его обзора русской литературы. СПб., 1914.

**Франк** — *Франк С. Л.* Личность и мировоззрение Фр. Шлейермахера // Шлейермахер Ф. Речи о религии. Монологи. СПб., 1994. С. 7–34.

**Фридлендер** — *Фридлендер Г. М.* Спорные и очередные вопросы изучения Жуковского // Жуковский и русская культура. Л.: Наука, 1987. С. 5–32.

**Фризман 1967** — *Фризман Л. Г.* К истории журнала «Европеец» // Русская литература 1967, № 2.

**Фризман 1989** — *Фризман Л. Г.* Иван Киреевский и его журнал «Европеец» // «Европеец». Журнал И. В. Киреевского. 1832. М., 1989.

**Хомяков** — *Хомяков А. С.* Сочинения в двух томах. М., 1994.

**Хомяков 1878** — *Хомяков А. С.* По поводу отрывков, найденных в бумагах И. В. Киреевского // Полное собрание сочинений А. С. Хомякова. Т. 1. М., 1878. С. 263–284.

**Хомяков 1914** — *Хомяков А. С.* Полное собрание сочинения. Т. VIII. М., 1914.

**Хомяковский сборник** — Хомяковский сборник. Томск, 1998.

**Хоружий** — *Хоружий С. С.* Диптих безмолвия. М., 1991.

**Хоружий 1998** — *Хоружий С. С.* К феноменологии аскезы. М., 1998.

**Христианство** — Христианство и новая русская литература XVIII–XIX веков. Библиографический указатель. 1800–2000. Сост. *А. П. Дмитриев*, *Л. В. Дмитриева*. Под ред. *В. А. Котельникова*. СПб., 2002.

**Христианство и русская литература** — Христианство и русская литература. Сб. второй / Под ред. *В. А. Котельникова*. СПб., 1996.

**Цимбаев** — *Цимбаев Н. И.* Славянофильство. М., 1986.

**Чаадаев** — *Чаадаев П. Я.* Полное собрание сочинений и избранные письма, в 2-х тт. Т. 1, 2. М., 1991.

**Четвериков 1988а** — *Четвериков С., протоиерей.* Подъем духовной жизни в XVII–XIX вв. // Вестник РХД 1988, № 1 (152).

**Четвериков 1988б** — *Четвериков С., протоиерей.* Старец Паисий Величковский. Paris, 1988.

**Четвериков 1988в** — *Четвериков С., протоиерей.* Оптина пустынь. Paris, 1988.

**Четверухина** — *Четверухина Е.* «Удалился от мира ...». Св.-Троицкая Сергиева Лавра, 1997.

**Чижевский** — *Чижевский Д.* Гегель в России. Париж, 1939.

**Чижевский 1996** — *Чижевский Д. И.* Неизвестный Гоголь // Русские философы к. XIX–н. XX вв.: Антология. Вып. 3. Сост. Л. Г. Филипова. М., 1996. С. 296–324.

**Чистович** — *Чистович И. А.* История перевода Библии на русский язык. СПб., 1899.

**Шарипов** — *Шарипов А. М.* На путях русской мысли: Иван Васильевич Киреевский. М., 1997.

**Шварц** — *Шварц И. Е.* Отрывки из лекций // Русская философия второй половины XVIII века: Хрестоматия. (сост., библиогр. статьи и прим. Б. В. Емельянова). Свердловск, 1990. С. 304–312.

**Шеллинг** — *Шеллинг Ф. В. Й.* Сочинения в 2-х томах. Т. 1, 2. М., 1987–1989.

**Шеллинг в России** — Философия Шеллинга в России. Под общ. ред. В. Ф. Пустарнакова. СПб., 1998.

**Шлегель** — *Шлегель Фр.* Эстетика. Философия. Критика. В 2-х томах. Т. 2. М., 1983.

**Шлейермахер** — *Шлейермахер Ф.* Речи о религии. Монологи. СПб., 1994.

**Шмеман** — *Шмеман А., протопресвитер.* Догматическое богословие. М., 1991.

**Шмеман 1993** — *Шмеман А., протопресвитер.* Воскресные беседы. М., 1993.

**Шмидт** — *Шмидт С. О.* Подвиг наставничества. В. А. Жуковский — наставник наследника престола//Русское подвижничество. М., 1996. С. 187–222.

**Экземплярский** — *Экземплярский В. И.* Старчество // Дар ученичества (сборник). М., 1993. С. 141–227.

**Эмирсуинова** — *Эмирсуинова Н. К.* Русская поэзия первой трети XIX века и религиозное сознание // Романтизм и его исторические судьбы (материалы международной научной конференции (VII Гуляевских чтений)). Ч. II. Тверь, 1998. С. 18–23.

**Эрн** — *Эрн В. Ф.* Социализм и проблема свободы // Он же. Сочинения. М., 1991.

**Янушкевич** — *Янушкевич А. С.* Этапы и проблемы творческой эволюции В. А. Жуковского. Томск, 1985.

**Янушкевич 1984** — *Янушкевич А. С.* Немецкая эстетика в библиотеке Жуковского // Библиотека В. А. Жуковского в Томске: (*Ф. З. Канунова, Н. Б. Реморова, Э. М. Жилякова* и др.). Ч. 2. Томск, 1984.

**Янушкевич 1987** — *Янушкевич А. С.* Экземпляр романа Л. Тика «Странствия Франца Штернбальда с авторской правкой в библио-

теке В. А. Жуковского // Тик Л. Странствия Франца Штернбальда. М., 1987.

**Янушкевич 1994** — *Жуковский В. А.* «Уважай народ — и будет народ. Иначе будет толпа» (Из дневников 1827–1840 годов). Публ., вступл. и прим. *А. С. Янушкевича* // Наше наследие 1994, № 32. С. 35–47.

**Янушкевич 2000** — *Янушкевич А. С.* В. А. Жуковский и масонство // Масонство и русская литература XVIII–нач. XIX вв. По ред. *В. И. Сахарова*. М., 2000. С. 179–192.

**Янушкевич 2006** — *Янушкевич А. С.* В мире Жуковского. М., 2006.

**Ястребинецкая** — *Ястребинецкая Л.* Письма Авдотьи Петровны Елагиной // Русская литература 1998, № 4. С. 99–115.

**Bourmeyster** — *Bourmeyster A.* Stankevic et l'idealisme humanitaire des anées 1830, t. 2. Lille, 1974

**Christoff** — *Christoff P.K.* An introduction to the nineteenth-century Russian Slavophilism. A study in ideas. Vol. II. I.V. Kireevsky. Paris, 1972.

**Das Tagebuch** — *Müller E.* Das Tagebuch Ivan Vasil'evic Kireevskijs, 1852–1854 // Jahrbucher fur Geschichte Osteuropas. Neue folge. Jargang 1966. Heft 2 / Juni 1966, S. 167–194.

**Fontanes** — Œuvres de *M. de Fontanes*. Recuiellés pour la premiere fois. T. 1. Paris, 1859.

**Gardt** — *Gardt W.* Vergottlichung und Gesellschaft. Studien zur philosophie von Ivan V. Kireevskij. Wiesbaden, 1968.

**Gleason** — *Gleason A.* European and Moscovite. Ivan Kireevsky and the Oridgins of Slavophilism. Cambridge, Mass., 1972.

**Lanz** — *Lanz H.* The philosophy of Kireevsky // Slavonic Review 1925–1926.

**Müller** — *Müller E.* Die russischer Intellekt in europeischer Krise. Ivan V. Kireevskij. Koln; Graz, 1966.

**Rouleau** — *Rouleau F.* Ivan Kireevski et la naissance du slavophilisme. Paris, 1990.

**Smolitsch** — *Smolitsch I.* Kireevskiy I. V. Breslau, 1934.

# Указатель имен

Августин (Виноградский, 1766–1819), с 1804 г. епископ Дмитровский, викарий Московской епархии; в 1818–1819 гг. архиепископ Московский и Коломенский *89, 90*

Августин Блаженный (354–430), епископ Иппонийский, церковный богослов *106, 169, 228, 292*

Аверинцев Сергей Сергеевич (1937–2004), литературовед, переводчик, богослов *188*

Авраам (XIX в. до РХ), святой праотец *176, 256, 288*

Айзикова Ирина Александровна, литературовед *11, 18, 136, 255, 256*

Аксаков Константин Сергеевич (1817–1860), публицист, писатель, филолог *115, 123, 281*

Аксаков Сергей Тимофеевич (1791–1859), писатель, театральный критик *117*

Аксаковы, братья Константин и Иван *44*

Александр (Подгорченков, 1758–1845), иеромонах Новоспасского монастыря, впоследствии архимандрит *87*

Александр I Павлович (1777–1825), император всероссийский *105, 124, 133, 134, 139, 264, 282*

Александр Николаевич (1818–1881), вел. князь, наследник престола, с 1855 г. император всероссийский *56, 69, 78, 90, 91, 92, 107, 165, 167, 196, 210, 227, 247, 248, 253, 279*

Александра Федоровна (Фредерика Луиза Шарлотта Вильгельмина, 1798–1860), жена наследника престола вел. князя Николая Павловича, с 1825 г. императрица всероссийская *210*

Алексеев Михаил Петрович (1896–1981), литературовед *46*

Алопеус Давыд Максимович (1769–1831), русский посланник при Берлинском дворе *62*

21 — 2255

Амвросий (Гренков, 1812–1891), преподобный, иеросхимонах, оптинский старец *102, 272*

Амвросий (Зертис-Каменский, 1708–1771), архиепископ Московский, переводчик святоотеческих и библейских текстов *229*

Амвросий Медиоланский (ок. 340–397), святитель, епископ Медиолана (Милана), церковный богослов *241, 242, 245*

Андреев (наст. фам. Андреевский) Иван Михайлович (1894–1977), литературовед *111*

Андреев Федор Константинович (1887–1929), профессор Московской Духовной Академии, впоследствии протоиерей *294*

Андрей (Рублев, ок. 1460/1470–ок. 1430), преподобный, иконописец *272*

Андросов Василий Петрович (1805–1841), статистик, публицист, редактор журн. «Московский наблюдатель» *117*

Анжела Блаженная (Анджела да Фолиньо) (1248–1309), итал. монахиня-францисканка, мистическая писательница *252*

Анненков Павел Васильевич (1812 или 1813–1887), лит. критик, мемуарист, историк литературы *116, 136, 278*

Антоний (Блум, 1914–2003), митрополит Сурожский, проповедник, богослов *217*

Антоний (Бочков, 1803–1872), игумен, настоятель Череменецкого Иоанно-Богословского монастыря, духовный писатель *103*

Антоний (Медведев, 1792–1877), преподобный, архимандрит, наместник Троице-Сергиевой Лавры *273*

Антоний (Путилов, 1795–1865), преподобный, схиигумен, начальник скита Оптиной пустыни, впоследствии настоятель Малоярославецкого Николаевского Черноостровского монастыря, оптинский старец *85, 93*

Антоний Великий (251–356), преподобный *85*

Антоний Печерский (983–1073), преподобный, основатель Киево-Печерской Лавры *272*

Антонов Константин Михайлович, историк философии *13*

Арбенева Авдотья Николаевна (урожд. Вельяминова, 1784–1831), племянница В. А. Жуковского *34, 35, 36, 73, 74, 89, 177*

Арбенева Наталья Петровна см. Киреевская Наталья Петровна

Ариосто Лудовико (1474–1533), итал. поэт *209*

Аристотель (384–322 гг. до РХ), философ *152*

Армфельд Александр Осипович (1806–1868), медик, профессор Московского ун-та *82*

Арсеньев Константин Иванович (1789–1863), статистик, географ, профессор Санкт-Петербургского ун-та, преподаватель истории у вел. кн. Александра Николаевича *280*

Арсеньев Николай Сергеевич (1888–1977), философ, богослов, литературовед *12, 15, 150, 222*

Артаксеркс (Ксеркс I) (правил: ок. 486–465 гг. до РХ), персидский царь *236*

Архангельский Александр Семенович (1854–1926), литературовед *22, 34*

Аствацатуров Алексей Георгиевич, литературовед *7*

Астров Вл., автор книги о И. В. Киреевском *14, 278*

Аулова Елена Петровна, историк философии *13*

Афанасий (Захаров, ум. 1825), схимонах *87, 94*

Афанасий (ум. 1811), схимонах *87*

Афанасьев Виктор (монах Лазарь), литературовед *22, 32, 80, 98*

Ахматова (Горенко) Анна Андреевна (1889–1966), поэтесса *221*

Базаров Иоанн Иоаннович (1819–1895), протоиерей, духовный писатель, духовник В. А. Жуковского *22, 108, 131, 138, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 235, 237*

Бакунин Михаил Александрович (1814–1876), публицист, революционер *6, 174*

Баратынский Евгений Абрамович (1800–1844), поэт *50, 66, 71, 72, 142, 179, 186, 209*

Барбье Огюст (1805–1882), франц. поэт *71*

Барсуков Николай Платонович (1838–1906), историк и библиограф *46, 59, 82, 119, 127, 138, 185, 199, 268, 269, 279, 294*

Бартенев Петр Иванович (1829–1912), историк, литературовед, издатель *26, 27, 43, 44, 60, 82*

Батеньков Гавриил Степанович (1793–1863), инженер, гос. деятель, поэт, декабрист *43, 48, 49, 82, 170, 194, 196*

Батюшков Константин Николаевич (1787–1855), поэт *179, 219, 220*

Белинский Виссарион Григорьевич (1811–1848), лит. критик *6, 55, 111, 116, 284*

Бенкендорф Александр Христофорович (1783–1844), шеф Отдельного корпуса жандармов и главный начальник III отделения Собственной Е. И. В. канцелярии *69, 206, 269, 270*

Беранже Пьер Жан (1780–1857), франц. поэт *236*

Бердяев Николай Александрович (1874–1948), философ *4, 8, 153*

Бернет Е. (Жуковский Алексей Кириллович, 1810–1864), поэт *236*

Беэр (урожд. Киреевская) Мария Васильевна (1860–1927), внучка А. П. Елагиной, дочь В. А. Елагина *22, 27, 28, 44, 82*

Благова Татьяна Илларионовна, историк философии *13*

Блок Александр Александрович (1880–1921), поэт *215*

Блок Марк (1886–1944), франц. историк *9*

Бонне Шарль (1720–1793), швейцарский естествоиспытатель и философ *55*

Борисов Вадим Михайлович (1847–1997), историк, литературовед *85*

Борхес Хорхе Луис (1899–1986), аргент. писатель и поэт *240*

Бочаров Сергей Георгиевич, литературовед *4*

Броневский Дмитрий Богданович (1795–1867), директор Императорского Александровского Лицея в 1840–1853 гг. *124*

Брут Марк Юний (85–42 гг. до РХ), римский сенатор, убийца Цезаря *194, 196, 289*

Брюллов Карл Павлович (1799–1852), художник *76*

Буве (Bouvet) И., владелец книжной лавки иностранных книг в Рождественском переулке и библиотеки на Кузнецком мосту (Москва) *54*

Булгаков Александр Яковлевич (1781–1863), чиновник по особым поручениям при московском генерал-губернаторе, в 1832–1856 гг. московский почт-директор *110, 118*

Булгарин Фаддей Венедиктович (1789–1859), писатель, журналист *47, 59, 67, 68, 71, 270*

Бунин Афанасий Иванович (1727–1791), отец В. А. Жуковского *26*

Бунина Варвара Афанасьевна см. Юшкова Варвара Афанасьевна

Бунина Мария Григорьевна (ок. 1728–1811), жена А. И. Бунина *27*

Бунины *26, 27*

Бурачок Степан Анисимович (1800–1876), кораблестроитель, математик, публицист, издатель *95*

Бурмейстер Александр, профессор Гренобльского ун-та, историк русской культуры и философии *149*

Бычков Иван Афанасьевич (1858–1944), археограф *21, 34*

Вагнер К. И. (ум. после 1819), воспитатель братьев Киреевских *41*

Вакенродер Вильгельм Фридрих (1773–1798), нем. писатель *148, 149, 284*

Валуев Дмитрий Александрович (1820–1845), историк *44, 120*

Варсонофий (Плиханков, 1845–1913), преподобный, схиархимандрит, оптинский старец *285*

Варсонофий Великий (VI в.), преподобный, подвижник монастыря аввы Серида, церковный богослов *97, 101, 274, 287*

Василий (Кривошеин, 1900–1985), архиепископ, патролог *86, 87*

Василий (Саяпин), иеромонах *13*

Вацуро Вадим Эразмович (1935–2000), литературовед *31, 170, 294*

Вейсс Франсуа Родольф (1751–1802), швейцарский философ и моралист *54*

Велланский Даниил Михайлович (1774–1847), профессор физиологии, шеллингианец *43, 49*

Вельяминова Наталья Афанасьевна (урожд. Бунина, 1756–1785), сводная сестра В. А Жуковского *73*

Веневитинов Алексей Владимирович (1806–1872), чиновник Министерства внутренних дел, брат Д. В. Веневитинова *77, 120, 168*

Веневитинов Дмитрий Владимирович (1805–1827), поэт *50, 55, 56, 291*

Вениамин (Федченков, 1880–1961), митрополит, духовный писатель *287*

Вера, Надежда, Любовь и София (II в.), святые мученицы *72*

Веселовский Александр Николаевич (1838–1906), литературовед *5, 6, 11, 18, 172, 198, 246, 264, 294*

Веселовский Алексей Николаевич (1843–1918), литературовед *5*

Вигель Филипп Филиппович (1786–1856), чиновник министерства иностранных дел, мемуарист *284*

Виельгорский Михаил Юрьевич (1788–1856), музыкант-любитель, композитор *110*

Виланд Кристоф Мартин (1733–1813), нем. писатель *71*

Виндельбанд Вильгельм (1848–1915), нем. философ *134*

Виницкий Илья Юрьевич, литературовед *12, 18, 170, 215, 221*

Виноградов Виктор Владимирович (1895–1969), литературовед, языковед *261*

Виноградов Игорь Алексеевич, литературовед *4, 137*

Воейков Александр Федорович (1778 или 1779–1839), поэт, журналист *90*

Воейкова Александра Александровна см. Протасова Александра Александровна

Вольпе Цезарь Самойлович (1904–1941), литературовед *67*

Вольтер Мари Франсуа Аруэ (1694–1778), франц. писатель и философ *28, 30, 42*

Воропаев Владимир Алексеевич, литературовед *4, 137*

Вяземский Петр Андреевич (1792–1878), поэт, лит. критик *21, 22, 56, 70, 76, 77, 92, 139, 172, 235*

Гавриил (Петров, 1730–1801), митрополит Новгородский и Санкт-Петербургский, богослов *86, 87*

Гагарин Иван Сергеевич (1818–1882), католический священник, иезуит *21, 22, 281*

Гарве Христиан (1742–1798), нем. философ и моралист *52*

Гарднер Клинтон, амер. философ *14*

Гаспаров Михаил Леонович, литературовед *8*

Гаттерер Иоганн (1727–1799), нем. историк *54*

Гвоздев Андрей Васильевич, историк философии *13, 21*

Гегель Георг Вильгельм Фридрих (1770–1831), нем. философ *5, 63, 123, 152, 153, 202, 281*

Гельвеций Клод-Адриан (1715–1771), франц. философ *54, 80, 195*

Георгий (Конисский, 1717–1795), святитель, архиепископ Могилевский, Мстиславский и Оршанский, проповедник, богослов, философ, историк *195*

Герен (Геерен) Арнольд (1760–1842), нем. историк *51, 54*

Геррес Иоганн Йозеф (1776–1848), нем. философ и богослов *50*

Герцен Александр Иванович (1812–1870), писатель, обществ. деятель *6, 8, 14, 44, 77, 78, 114, 116, 117, 140, 141, 174, 178, 229, 252, 276, 277, 278, 279, 284, 285*

Гершензон Михаил Осипович (1869–1925), историк русской общественной мысли, философ, литературовед *3, 6, 8, 9, 14, 22, 37, 157, 175, 177, 178, 185, 187, 188, 198, 206, 218, 219, 290*

Гете Иоганн Вольфганг (1749–1832), нем. поэт и писатель *236, 269, 292*

Гизо Франсуа Пьер Гийом (1787–1874), франц. историк и гос. деятель *159*

Гиллельсон Максим Исаакович (1915–1987), литературовед *13, 22, 67, 69, 70, 72, 206, 265*

Гинзбург Лидия Яковлевна (1902–1990), литературовед *8, 19, 55, 140, 179, 198, 276*

Гнедич Николай Иванович (1784–1833), поэт, переводчик *60, 61*

Гоголь Николай Васильевич (1809–1852), писатель *4, 21, 44, 72, 91, 95, 103, 110, 111, 114, 115, 118, 119, 120, 122, 126, 134, 135, 136, 137, 139, 228, 231, 234, 243, 280, 283*

Голиков Иван Иванович (1735–1801), историк *53*

Голицын Александр Николаевич (1773–1844), обер-прокурор Синода, министр просвещения в 1816–1824 гг. *89, 106*

Голицын Дмитрий Владимирович (1771–1844), московский генерал-губернатор *69*

Головин Василий Васильевич (1696–1781), помещик *28*

Голубинский Феодор Александрович (1797–1854), протоиерей, богослов, философ, цензор духовных книг, профессор Московской духовной академии *100, 294*

Гомер (XI в. до РХ), греч. поэт *56*

Гораций (Квинт Гораций Флакк, 65–8 гг. до РХ), римск. поэт *53*

Гофман Эрнст Теодор Амадей (1776–1822), нем. писатель и музыкант *178*

Грановский Тимофей Николаевич (1813–1855), историк, профессор Московского ун-та *22, 44, 114, 115, 116, 117, 118, 277*

Григорий V (1739–1821), священномученик, патриарх Константинопольский *145*

Григорий Богослов (329–389), архиепископ Константинопольский, святитель, церковный богослов *228, 241, 244*

Григорий Двоеслов (ок. 540–604), святитель, папа Римский, церковный богослов *234*

Григорий Палама (1296–1359), святитель, архиепископ Фессалоникийский, церковный богослов *158*

Гринев, управляющий в Долбине, товарищ В. А. Жуковского по Московскому университетскому благородному пансиону *38*

Гуковский Григорий Александрович (1902–1950), литературовед *8, 11, 198, 209, 210*

Гуфеланд (Гуфланд) Христиан Вильгельм (1762–1836), нем. врач и писатель *62, 228*

Гюго Виктор Мари (1802–1885), франц. писатель *71*

Давыдов Иван Иванович (1794–1863), профессор Московского ун-та, эстетик и философ *278, 292*

Данилевский Ростислав Юрьевич, литературовед *28*

Дельвиг Антон Антонович (1798–1831), поэт, журналист *63, 81*

Демосфен (ок. 384–322 гг. до РХ), греч. оратор *200*

Державин Гавриил Романович (1743–1816), поэт *94, 219, 220*

Дмитриев Сергей Сергеевич, историк *20*

Дмитрий Донской (1350–1389), благоверный, великий князь Московский *272*

Дорофей (VI в.), преподобный, подвижник монастыря аввы Серида, ученик преп Иоанна Пророка, аскетический писатель *230*

Достоевский Федор Михайлович (1821–1881), писатель *4, 91, 137, 272*

Дунаев Михаил Михайлович (1945–2008), литературовед *4*

Евсевий Кесарийский (263–340), епископ Кесарии Палестинской, церковный историк *238*

Екатерина Павловна (1788–1819), великая княжна, дочь Павла I, впоследствии королева Виртембергская *231, 279*

Елагин Алексей Андреевич (1790–1846), отчим И. В. Киреевского *40, 43, 44, 48, 49, 67, 73, 74, 78, 79, 81, 82, 119, 120, 149, 194, 196, 205, 290, 291*

Елагин Андрей Алексеевич (1823–1844), сводный брат И В. Киреевского *207*

Елагин Василий Алексеевич (1818–1879), историк, сводный брат И. В. Киреевского, муж Е. И. Мойер *60, 207, 271*

Елагин Николай Алексеевич (1822–1876), сводный брат И. В. Киреевского, редактор первого «Полного собрания сочинений И. В. Киреевского» *14, 89, 115*

Елагина Авдотья Петровна (урожд. Юшкова, в первом браке Киреевская, 1789–1877), писательница, переводчица, мать И. В. Киреевского *20, 25, 26, 27, 28, 29, 30, 31, 32, 34, 36, 37, 38, 39, 40, 41, 43, 44, 45, 46, 47, 51, 54, 56, 58, 59, 60, 61, 63, 64, 67, 70, 71, 73, 74, 75, 76, 77, 78, 82, 109, 110, 112, 114, 115, 118, 119, 122, 124, 126, 127, 128, 166, 171, 173, 176, 178, 179, 180, 181, 182, 183, 185, 187, 188, 190, 194, 196, 200, 201, 205, 208, 234, 269, 271, 274, 279, 289, 290*

Елагина Екатерина Ивановна (урожд. Мойер, 1820–1890), дочь М. А. Мойер (Протасовой) и И. Ф. Мойера, жена В. А. Елагина *33, 271*

Елагины (Киреевские-Елагины) *22, 44, 53, 59, 64, 78, 82, 83, 120, 123, 178, 194, 196, 274, 282*

Елина Елена Генриховна, литературовед *19*

Еремеев Александр Эмилиевич, литературовед *13, 16*

Есаулов Иван Андреевич, литературовед *4, 13*

Желябужский Алексей Иванович (1770–1841), болховский помещик, благотворитель Оптиной пустыни *92, 93*

Жилякова Эмма Михайловна, литературовед *20, 32, 33, 118*

Жирмунский Виктор Максимович (1891–1971), литературовед *5, 7, 9, 38, 252, 265*

Жуковская Александра Васильевна (в замужестве баронесса Вёрман, 1842–1899), дочь В. А. Жуковского *109, 110, 123*

Жуковская Елизавета Алексеевна (Евграфовна) (урожд. Рейтерн, 1821–1856), жена В. А. Жуковского *79, 109, 163, 164, 165, 166, 167, 208*

Жуковский Павел Васильевич (1845–1912), сын В. А. Жуковского *123*

Загарин Петр (Поливанов Лев Иванович, 1838–1899), педагог, литературовед *10, 18, 247, 248, 249, 253, 256*

Загоскин Михаил Николаевич (1789–1852), писатель *59*

Захаров Владимир Николаевич, литературовед *4*

Захарьина Наталья Александровна (в замужестве Герцен, 1817–1852), жена А. И. Герцена *175*

Зедергольм Константин Карлович (в монашестве Климент) (1830–1878), выпускник Московского ун-та, магистр греч. словесности, чиновник по особым поручениям при обер-прокуроре Синода, впоследствии иеромонах Оптиной пустыни, переводчик святоотеческих творений *85, 93, 95, 103, 165*

Зейдлиц Карл Карлович (1798–1855), врач, биограф В. А. Жуковского *10, 18, 29, 34, 79, 106, 139, 271*

Зеньковский Василий Васильевич (1881–1962), протопресвитер, богослов, философ, педагог *12, 14, 214, 251*

Зонтаг Анна Петровна (урожд. Юшкова, 1785–1864), детская писательница, племянница В. А. Жуковского *22, 72, 107, 119, 230*

Зорин Андрей Леонидович, литературовед *12, 105*

Зюсьбир, немец, управляющий в имении В. И. Киреевского *29*

Иаков Благочестивый (I в.), апостол *244*

Иаков Зеведеев (I в.), апостол *244*

Иаков (XVIII в. до РХ), святой праотец *288*

Иванов Вячеслав Иванович (1866–1949), поэт, писатель, философ *224*

Иванов Михаил Степанович, профессор Московской духовной академии, богослов *260*

Игнатий (Брянчанинов, 1807–1867), святитель, епископ Кавказский и Черноморский, аскетический писатель *137*

Игнатий Антиохийский (I–н. II вв.), священномученик, епископ Антиохии, церковный богослов *229, 239, 245, 247*

Игнатия (Петровская) (Игнатия (Пузик)), схимонахиня, церковный писатель, ученый-медик *85*

Иезуитова Раиса Владимировна, литературовед *25, 52*

Иларий (XIX в.), монах, пустынножитель из Рославльских лесов, впоследствии насельник скита Оптиной пустыни *93*

Иннокентий (Борисов, 1800–1857), святитель, архиепископ Херсонский и Таврический, проповедник, духовный писатель и экзегет *102*

Иннокентий (Просвирнин, 1940–1994), архимандрит, церковный историк и археограф *85, 90, 91*

Иннокентий (Смирнов, 1784–1819), святитель, церковный историк *237*

Иоанн (Маслов, 1932–1991), схиархимандрит, богослов *85*

Иоанн (Снычев, 1927–1995), митрополит Санкт-Петербургский и Ладожский, церковный историк *104, 106*

Иоанн (Шаховской, 1902–1989), архиепископ Сан-Францисский и Западно-Американский, проповедник, духовный писатель, поэт *266*

Иоанн (Экономцев), архимандрит, историк *272*

Иоанн Богослов (I в.), апостол *238, 245, 254, 274, 294*

Иоанн Златоуст (ок. 354–407), святитель, церковный богослов *230, 234*

Иоанн Креста (Хуан де ла Крус, 1542–1591), католический мистик *252*

Иоанн Предтеча (I в.) *256*

Иоанн Пророк (VI в.), преподобный, ученик преп. Варсонофия Великого *97, 273*

Иов Многострадальный, праведный *237*

Иосиф (XVII в. до РХ), праведный *236*

Иосиф (Литовкин, 1837–1911), преподобный, иеросхимонах, начальник скита Оптиной пустыни, оптинский старец *137*

Иосиф Флавий (ок. 37–ок.100), иудейский историк *238, 239, 242*

Исаак (XIX–XVIII вв. до РХ), святой праотец *256, 257, 288*

Исаак Сирин (VII в.), преподобный, аскетический писатель *86, 97, 101, 274, 285, 286*

Исайя (ок. 765–685 гг. до РХ), пророк *256*

Исайя Отшельник (IV в.), преподобный, аскетический писатель *85*

Истрин Василий Михайлович (1865–1937), литературовед *31*

Иустин (Попович, 1894–1979), преподобный, сербск. богослов и духовный писатель *133*

Ифланд Август Вильгельм (1759–1814), нем. писатель и актер *40*

Каатс А., автор книги о И. В. Киреевском *14*

Кавелин Константин Дмитриевич (1818–1885), правовед, историк, обществ. деятель *30, 44*

Кавелин Лев Александрович (в монашестве Леонид) (1822–1891), послушник в Оптиной пустыни, впоследствии архимандрит, наместник Троице-Сергиевой Лавры, церковный историк и археограф *102*

Каменский Захар Абрамович (1915–1999), историк философии *13*

Кант Иммануил (1724–1804), нем. философ *5, 43, 50, 81, 272*

Канторович Ирина, литературовед *63, 82, 109, 119, 178*

Канунова Фаина Зиновьевна (1922–2009), литературовед *3, 4, 11, 16, 18, 55, 171, 172, 214, 234, 243, 255, 256, 257*

Капнист Василий Васильевич (1758–1823), драматург и поэт *20, 179*

Карамзин Николай Михайлович (1766–1826), писатель, историк *9, 20, 25, 42, 57, 133, 193, 259, 280, 281*

Карамзина Екатерина Андреевна (1780–1851), жена Н. М. Карамзина *267, 280*

Касаткина Татьяна Александровна, литературовед *4*

Катон Марк Порций Младший (Утический) (95–46 гг. до РХ), римск. гос. деятель *291*

Кине Эдгар (1803–1875), франц. писатель *236*

Киреевская Авдотья Петровна см. Елагина Авдотья Петровна

Киреевская Дарья Васильевна, сестра И. В. Киреевского, умершая во младенчестве *30*

Киреевская Катя (1843–1846), дочь И. В. Киреевского *120*

Киреевская Мария Васильевна (1811–1859), сестра И. В. Киреевского *39, 40, 41, 42, 43, 44, 76, 78, 82, 121, 122, 123, 126, 160, 166, 182, 185, 186, 207, 208, 274, 275*

Киреевская Наталья Петровна (урожд. Арбенева) (1809–1900), жена И. В. Киреевского *57, 70, 73, 74, 75, 77, 78, 80, 83, 84, 88, 95, 96, 97, 99, 102, 104, 109, 121, 126, 146, 167, 168, 263, 273, 279*

Киреевские *25, 32, 35, 38, 40, 41, 61, 76, 79, 83, 96, 97, 98, 99, 100, 102, 103, 109, 112, 116, 120, 121, 122, 124, 177, 178, 179, 182, 187, 260, 272, 273*

Киреевские, братья Иван и Петр *22, 41, 82, 116, 183, 187, 276, 291*

Киреевский Василий Иванович (1773–1812), отец И. В. Киреевского *27, 28, 29, 30, 31, 33, 82*

Киреевский Вася (1835–после 1911), сын И. В. Киреевского *77, 124, 126, 167, 168, 264, 279*

Киреевский Петр Васильевич (1808–1856), фольклорист, брат И. В. Киреевского *39, 40, 44, 46, 48, 51, 57, 63, 64, 66, 71, 74, 77, 78, 83, 95, 103, 113, 117, 181, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 189, 195, 198, 199, 200, 201, 202, 207, 275, 276, 290*

Кирилл (Гундяев), патриарх Московский и всея Руси *5*

Киселева Любовь Николаевна, литературовед *12, 16*

Клаузен Иван Иванович, директор воспитательного дома, благодетель Н. П. Киреевской *75*

Климент (Зедергольм), иеромонах см. Зедергольм Константин Карлович

Клопшток Фридрих Готлиб (1724–1803), нем. писатель *176*

Ключевский Василий Осипович (1841–1911), историк *28*

Князев Г., автор исследования о И. В. Киреевском *20, 278*

Кожевников Владимир Александрович (1852–1917), философ, историк культуры, богослов *6, 249*

Койре (Койранский) Александр (1884–1968), историк философии и науки *45*

Колумб Христофор (1451–1506), мореплаватель *49*

Колюпанов Нил Петрович (1827–1894), историк, публицист, обществ. деятель *57, 192, 193, 270, 272*

Комаровский Егор Евграфович (1802–1875), чиновник Комитета иностранной цензуры *21, 168*

Кондильяк Этьен Бонно де (1715–1780), аббат, франц. философ *55*

Концевич Иван Михайлович (1893–1965), богослов, историк *12, 85, 95, 97*

Коперник Николай (1473–1543), польск. астроном *101*

Коптева Элеонора Ивановна, литературовед *14*

Корнилов Александр Александрович (1862–1925), историк *6*

Косма и Дамиан (III в.), святые мученики и бессеребренники *33*

Костелов Всеволод Сергеевич, философ *13*

Котельников Владимир Алексеевич, литературовед *4, 13, 15, 21, 22, 72, 85, 93, 102*

Кошелев Александр Иванович (1806–1883), публицист, обществ. деятель *21, 22, 45, 47, 50, 53, 54, 55, 57, 60, 61, 66, 67, 71, 72, 80, 81, 82, 103, 110, 161, 179, 191, 192, 195, 196, 197, 200, 207, 267, 268, 269, 270, 272, 291*

Краевский Андрей Александрович (1810–1889), журналист, издатель *279*

Криволапов Владимир Николаевич, литературовед *85, 272*

Крылов Иван Андреевич (1769–1844), писатель *60, 76*

Крюков Дмитрий Львович (1809–1845), профессор римской словесности и древностей Московского ун-та *115*

Кузен Виктор (1792–1867), франц. философ *146*

Кулешов Василий Иванович, литературовед *16, 17*

Курций Марк, герой римской легенды *66*

Кучумов В. А., историк *85*

Кюхельбекер Вильгельм Карлович (1797–1846), поэт-декабрист *229, 236, 243*

Лазарчук Римма Михайловна, литературовед *19, 20, 179*

Ламанский Владимир Иванович (1833–1914), историк, филолог-славист *20*

Ламенне Фелисите Робер (1782–1854), аббат, религиозный публицист и обществ. деятель *281, 282*

Лебедева Ольга Борисовна, литературовед *21*

Ленау Николаус (1802–1850), нем. писатель *236*

Леонид (в схиме Лев) (Наголкин, 1768–1841), преподобный, иеромонах, оптинский старец *93, 94, 95, 103, 168*

Леонтьев Константин Николаевич (1831–1891), философ, писатель *91, 103*

Лилиенфельд Фери фон, нем. богослов, историк *90*

Лойола Игнатий де (1491–1556), исп. мистик, основатель ордена иезуитов *252*

Локк Джон (1632–1704), англ. философ *54, 55, 80, 195*

Лопухин Иван Владимирович (1756–1816), писатель, гос. деятель *31, 34, 35, 36, 37, 89, 175, 177*

Лосский Владимир Николаевич (1903–1958), богослов *85*

Лосский Николай Онуфриевич (1870–1965), философ *7, 12, 15, 141, 185, 186, 251*

Лотман Лидия Михайловна, литературовед *144*

Лотман Юрий Михайлович (1922–1993), литературовед, культуролог *8, 9, 28, 31, 42, 174, 195, 196, 198, 199*

Лушников А. Г., биограф И. В. Киреевского *14*

Льюис Мэтью Грегори (1775–1818), англ. писатель *236*

Любомудров Алексей Маркович, литературовед *4*

Лютер Мартин (1483–1546), нем. теолог, деятель Реформации *160, 257*

Лясковский Валерий Николаевич (1858–1938), обществ. деятель, биограф братьев Киреевских *33, 35, 39, 47, 48, 57, 66, 189, 199, 270*

Макарий (Глухарев, 1792–1847), преподобный, алтайский миссионер, настоятель Болховского Троицкого Оптина монастыря, переводчик Библии *255, 259, 274, 275*

Макарий (Иванов, 1788–1860), преподобный, иеромонах, оптинский старец *21, 22, 23, 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 104, 112, 121, 137, 165, 167, 168, 247, 260, 264, 272, 273*

Макарий (Нотарас, 1731–1805), преподобный, архиепископ Коринфский, аскетический писатель *86*

Макарий Великий (IV в.), преподобный, аскетический писатель *158*

Максим Исповедник (ок. 580–662), преподобный, церковный богослов *87*

Максимович Михаил Александрович (1804–1873), литератор, историк, естествоиспытатель, ректор Киевского ун-та *63, 95*

Мальтиц Франц Петрович (1794–1857), советник русского посольства в Гааге и Берлине *62*

Мальцев (Мальцов) Иван Сергеевич (1807–1880), литератор, дипломат *61*

Манн Юрий Владимирович, литературовед *13, 15, 22, 170, 286*

Мансуров Александр Павлович (1788–1880), флигель-адъютант, впоследствии генерал-адъютант русской миссии в Берлине *106*

Мансуров Сергий Павлович (1890–1929), священник, церковный историк *84*

Марат Жан Поль (1743–1793), франц. революционер *289*

Мария Николаевна (1819–1876), великая княжна, дочь Николая I *231*

Мария Федоровна (1759–1828), жена Павла I, с 1796 г. императрица всероссийская *231*

Маркевич Николай Андреевич (1804–1860), укр. этнограф и поэт *195*

Марру Анри-Ирене (1904–1977), франц. историк *9*

Массильон Жан Батист (1663–1743), архиепископ Лионский, франц. проповедник *178*

Мастер, англичанин, управляющий в имении В. И. Киреевского *29*

Махмуд II (1785–1839), османский султан *146*

Мельгунов Николай Александрович (1804–1867), писатель, публицист, муз. критик, композитор *72, 284*

Менделеева (в замужестве Блок) Любовь Дмитриевна (1881–1939), актриса, жена А. А. Блока *175*

Мёрдер Карл Карлович (1788–1834), генерал-адъютант, воспитатель наследника престола вел. кн. Александра Николаевича *247*

Мерзляков Алексей Федорович (1778–1830), поэт, переводчик, лит. критик *53*

Местр Жозеф Мари де (1753–1821), франц. полит. деятель и религиозный философ *281*

Миллер Иоганн (1752–1809), швейцарский историк *51*

Минин Козьма (ум. 1616), организатор Земского ополчения 1611–1612 гг. *196*

Михаил Павлович (1798–1849), великий князь *106*

Михайлов Александр Викторович (1938–1995), литературовед *134, 265*

Мицкевич Адам (1798–1855), польск. поэт *44*

Мишле Жюль (1798–1874), франц. историк *9*

Моген Франсуа (1785–1854), франц. юрист и полит. деятель *115*

Можарова Марина Анатольевна, литературовед *14*

Моисей (XIII в. до РХ), пророк *200, 253*

Моисей (Путилов, 1782–1862), преподобный, схиархимандрит, строитель (настоятель) Оптиной пустыни, оптинский старец *87, 93, 95, 103*

Мойер Екатерина Ивановна см. Елагина Екатерина Ивановна

Мойер Иван Филиппович (1786–1858), профессор Дерптского ун-та, доктор медицины и хирургии *48, 110, 230*

Мойер Мария Александровна см. Протасова Мария Александровна

Мордвинов Николай Семенович (1754–1845), адмирал, глава Департамента гражданских и духовных дел Гос. совета *69*

Мур Томас (1779–1852), англ. поэт *43*

Муравьев Андрей Николаевич (1806–1874), духовный писатель, поэт *104, 105, 237*

Муравьев Михаил Никитич (1757–1807), писатель, обществ. деятель *20, 179*

Мюллер Эберхард, нем. литературовед *14, 146, 286*

Надеждин Федор Михайлович (1806–1849), историк философии *111*

Наполеон Бонапарт (1769–1821), франц. император *33, 128, 143, 145*

Непомнящий Валентин Семенович, литературовед *4, 10, 253*

Нечкина Мелица Васильевна (1901–1985), историк *61, 199*

Никодим Святогорец (1749–1809), преподобный, богослов, аскетический писатель *86*

Николай I Павлович (1796–1855), император всероссийский *26, 69, 72, 106, 270, 281*

Никон (Беляев, 1888–1931), преподобноисповедник, иеромонах, оптинский старец *287*

Нил Сорский (Майков, 1433–1508), преподобный, аскетический писатель *97*

Нилус Сергей Александрович (1862–1929), духовный писатель и обществ. деятель *95, 98*

Новалис (Фридрих фон Гарденберг, 1772–1801), нем. писатель *5, 134, 148, 265*

Новиков Николай Иванович (1744–1818), писатель, переводчик, издатель *30, 32, 67, 197, 204, 205, 206*

Норов Авраам Сергеевич (1795–1869), литератор, министр народного просвещения в 1853–1858 гг. *50, 55*

Норов Владимир Андреевич, муж М. П. Норовой (Арбеневой) *74*

Норова (урожд. Арбенева) Мария Петровна , сестра Н. П. Киреевской (Арбеневой) *74*

Огарев Николай Платонович (1813–1877), поэт, публицист *44, 140, 174, 175, 178*

Одоевский Владимир Федорович (1804–1869), писатель *6, 49, 50, 60, 61, 66, 71, 76, 77, 117, 236, 267, 268, 292*

Окен Лоренц (1779–1851), нем. философ *50*

Оксман Юлиан Григорьевич (1895–1970), литературовед *195*

Ольденбургский Петр Георгиевич (1812–1881), принц Ольденбургский, генерал-адъютант, главноуправляющий IV отеделением Собственной Е. И. В. канцелярии *124*

Ориген (ок. 185–ок. 254), богослов, религиозный философ *286*

Павел (I в.), апостол *155, 237, 244, 294*

Павлова (урожд. Яниш) Каролина Карловна (1807–1893), поэтесса, переводчица *114*

Павлович Надежда Александровна (1895–1980), поэтесса *85, 91*

Павский Герасим Петрович (1787–1863), протоиерей, библеист, переводчик, языковед *107, 247, 248, 249, 253, 255, 256*

Паисий (Величковский, 1722–1794), преподобный, схиархимандрит, аскетический писатель, переводчик святоотеческой литературы *85, 86, 87, 90, 94, 95, 96, 97, 100, 120, 285*

Паламарчук Петр Георгиевич (1955–1998), писатель, литературовед, историк *219, 220*

Палеолог, архимандрит, потомок византийских императоров, мюнхенский знакомый И. В. Киреевского *275, 276*

Паперно Ирина, литературовед *19*

Парилова Галина Николаевна, фольклорист, историк *39, 42, 53, 54, 171, 195, 198*

Паскаль Блез (1623–1662), франц. философ *288*

Паскевич Михаил Николаевич (1797–1860), штаб-ротмистр Белорусского (принца Оранского) гусарского полка, сослуживец Г. С. Батенькова *44, 48*

Перовский Алексей Алексеевич (1787–1836), писатель *60*

Перовский Василий Алексеевич (1795–1857), генерал-адъютант, брат А. А. Перовского *61*

Петерсон (Петерсен) Георг Густав (Евстафий Федорович) (1782–1839), лифляндский губернский прокурор *62, 65*

Петерсон (Петерсен) Карл (1775–1822/1823), университетский библиотекарь в Дерпте *62*

Петерсон Александр Петрович (1800–1890), сводный брат А. П. Елагиной *29, 61, 82*

Петерсон Юлий, берлинский знакомый И. В. Киреевского *65*

Петр (I в.), апостол *244*

Петр I (1672–1725), император всероссийский *53, 57, 266*

Петр Дамаскин (XII в.), священномученик, аскетический писатель *85*

Петров Михаил Константинович (1924–1987), философ, культуролог *9*

Печерин Владимир Сергеевич (1807–1885), католический священник, иезуит, поэт, мемуарист *6, 281*

Писарев Дмитрий Иванович (1840–1868), лит. критик *14*

Платон (427–347), греч. философ *294*

Плетнев Петр Александрович (1792–1865), поэт, лит. критик *18, 60, 72, 79, 108, 110, 127, 135, 136, 137, 138, 139, 161, 166, 235, 258, 264, 279*

Плеханов Георгий Валентинович (1856–1918), философ, революционер *14*

Плещеев Александр Алексеевич (1778–1862), тульский помещик, сосед В. А. Жуковского по имению *38*

Плотин (ок. 204 –269/270), греч. философ *294*

Победоносцев Константин Петрович (1827–1907), обер-прокурор Синода, гос. деятель, правовед, педагог, писатель и переводчик *257*

Погодин Михаил Петрович (1800–1875), историк, писатель *35, 59, 66, 72, 82, 83, 95, 96, 102, 103, 117, 119, 120, 126, 127, 185, 191, 199, 201, 204, 263, 269, 278, 279, 280, 291, 294*

Пожарский Дмитрий Михайлович (1577–1642), военный глава Земского ополчения 1611–1612 гг. *196*

Покровский Феофилакт Гаврилович (1763–ок. 1843), педагог, преподаватель В. А. Жуковского *27*

Полевой Ксенофонт Алексеевич (1801–1867), писатель и журналист *49, 50, 83, 178*

Полевой Николай Алексеевич (1796–1846), писатель и журналист *45, 71*

Полевые, братья Николай и Ксенофонт *50*

Полидори Джон Уильям (1795–1821), англ. писатель *46*

Половцев Иван Андреевич см. Ювеналий (Половцев)

Понтий Пилат (I в.), римский прокуратор (или префект) Иудеи, Самарии и Идумеи *223, 292*

Попандопуло Екатерина Михайловна, племянница Палеолога, мюнхенская знакомая И. В. Киреевского *275*

Попов Александр Николаевич (1820–1877), историк, участник славянофильского кружка *282, 283*

Попова Елизавета Ивановна (ум. 1876), воспитанница А. П. Елагиной *126*

Потоцкий, поляк, мюнхенский знакомый И. В. Киреевского *276*

Прозоров Юрий Михайлович, литературовед *11, 258*

Прокопович см. Феофан (Прокопович)

Прокопович-Антонский Антон Антонович (1762–1848), наставник в Московском университетском благородном пансионе *31, 292*

Проскурин Олег Анатольевич, литературовед *12*

Протасова (в замужестве Воейкова) Александра Андреевна (1795–1829), сводная племянница В. А. Жуковского *27, 32, 33, 59, 61, 221, 289*

Протасова (в замужестве Мойер) Мария Андреевна (1793–1823), сводная племянница В. А. Жуковского *27, 32, 33, 34, 35, 36, 37, 40, 41, 43, 48, 59, 73, 89, 105, 174, 175, 179, 221, 289*

Протасова Екатерина Афанасьевна (урожд. Бунина, 1770–1848), сводная сестра В. А. Жуковского *27, 28, 32, 33, 34, 35, 36, 40, 44, 61, 89, 109, 110, 175*

Протасовы *32*

Птолемей Клавдий (ок. 87–165), астроном, математик, географ *101*

Пушкин Александр Сергеевич (1799–1837), поэт *4, 16, 25, 44, 45, 46, 50, 52, 56, 60, 63, 67, 77, 90, 119, 144, 179, 193, 194, 199, 200, 201, 202, 209, 263, 272, 280, 282, 291*

Радищев Александр Николаевич (1749–1802), писатель *196*

Радовиц Йозеф фон (1793–1853), прусский гос. деятель и публицист *62, 110*

Разумовский Иван Сергеевич, историк философии *13*

Раич (Амфитеатров) Семен Егорович (1792–1855), поэт, переводчик *45*

Рафаэль Санти (1483–1520), итал. художник *207, 214*

Резанов Владимир Иванович (1867–1932), литературовед *31*

Рейтерн Герхард Вильгельм фон (1794–1865), нем. художник, тесть В. А. Жуковского *228*

Рейтерн Елизавета фон см. Жуковская Елизавета Алексеевна

Рейтерн Христофор фон (1824–1856), двоюродный брат Е. А. Жуковской *108, 161, 166*

Рейтерны *79*

Рейфман Ирина Владимировна, литературовед *12*

Реморова Нина Борисовна, литературовед *293*

Ризо Яковаки (Якобас) Нерулос (1778–1850), греч. полит. деятель, гетерист, ученый и поэт, автор «Курса греческой новейшей литературы» *113*

Рис Фердинанд (1784–1838), нем. композитор *42*

Робертсон Уильям (1721–1793), англ. историк *53*

Робеспьер Максимилиан Франсуа Мари Исидор де (1758–1794), франц. революционер *195, 289*

Роде Христофор Филиппович, директор Тульского пансиона *27*

Рожалин Николай Матвеевич (1805–1834), литератор *47, 50, 57, 63, 64, 81, 82, 178, 183, 196, 200, 201, 202, 268, 269, 276*

Розберг Михаил Петрович (1804–1874), писатель, профессор русской словесности в Дерптском университете *50, 268*

Розенкранц Иоганн, мифич. основатель ордена розенкрейцеров *30*

Руло Франсуа, франц. историк философии *14, 22, 155*

Руссо Жан-Жак (1712–1778), франц. философ, писатель *36, 178, 179, 218, 232*

Рюккерт Фридрих (1788–1866), нем. поэт *126*

Савва (Тихомиров, 1819–1896), епископ Полоцкий, впоследствии архиепископ Тверской, археограф, издатель сочинений святителя Филарета (Дроздова) *104*

Савватий (XIX в.), монах, пустынножитель из Рославльских лесов, впоследствии насельник скита Оптиной пустыни *93*

Савицкий Петр Николаевич (1895–1968), историк-евразиец *110*

Сакулин Павел Никитич (1868–1930), литературовед *6, 18, 80*

Салупере Малле Густавовна, литературовед *62*

Самарин Дмитрий Федорович (ум. 1901), писатель, публицист, обществ. деятель *282*

Самарин Юрий Федорович (1819–1876), философ, богослов, публицист, обществ. деятель *22, 44, 110, 111, 115, 158, 282, 283*

Самойлова Софья Александровна (1797–1866), фрейлина императрицы Марии Федоровны *216*

Саси Луи-Исаак Леметр де (1613–1684), франц. богослов и писатель, переводчик Библии на франц. язык *257*

Сахаров Всеволод Иванович, литературовед *3, 13, 15, 16, 22, 25, 26, 157*

Свербеевы *114*

Севастиан (Фомин, 1884–1966), преподобноисповедник, схиархимандрит, оптинский старец *91*

Сен-Пьер Жак-Анри Бернанден де (1737–1814), франц. писатель *178*

Сен-Симон Клод Анри де Ревруа (1760–1825), франц. философ *282*

Серафим (Мошнин, 1759–1833), преподобный, иеромонах Саровской пустыни, старец *90, 272*

Сербинович Константин Степанович (1795–1874), писатель, историк, чиновник *61, 199*

Сергий Радонежский (ок. 1321–1392), преподобный, основатель Троице-Сергиевой Лавры *82, 272, 273*

Сидонский Федор Федорович (1805–1873), протоиерей, ключарь Казанского собора в Санкт-Петербурге, философ, богослов *168*

Симеон Новый Богослов (XI в.), преподобный, церковный богослов *87, 158*

Симон (Кожухов, 1859–1928), схимонах Зосимовой пустыни *257*

Сисмонди Жан Шарль Леонар Симонд де (1773–1842), швейцарский экономист и историк *42*

Слепцова Е. В., литературовед *16*

Смирнова (урожд. Россет) Александра Осиповна (1809–1882), фрейлина, мемуаристка *79, 110, 138, 139, 234*

Смит Адам (1723–1790), англ. философ и экономист *51, 54, 195*

Смолич Игорь Корнильевич (1898–1970), историк *12, 85*

Соболевский Сергей Александрович (1803–1870), библиофил, библиограф *57, 64, 77, 80, 168, 183, 201, 202, 204, 205, 268, 294*

Соймонов Алексей Дмитриевич, фольклорист, историк *39, 42, 53, 54, 171, 194, 195, 198*

Сократ (ок. 470–399 гг. до РХ), греч. философ *42, 198*

Соловьев Владимир Сергеевич (1853–1900), философ, поэт *215*

Сомов Орест Михайлович (1793–1833), писатель *70*

Станкевич Николай Владимирович (1813–1840), писатель, философ *6, 55, 115, 140*

Степанов Лев Александрович, литературовед *13, 16*

Стефан (I в.), первомученик, архидиакон *244*

Строганов Сергей Григорьевич (1794–1882), генерал-майор, в 1835–1847 гг. попечитель Московского учебного округа *113, 117, 259*

Стурдза Александр Скарлатович (1791–1854), гос. деятель, духовный писатель и дипломат *133, 134, 138, 139, 261, 262, 268*

Стюарт Дугальд (1753–1828), англ. философ *51*

Сумцов Николай Федорович (1854–1922), литературовед *3*

Сю Мари Жозеф Эжен (1804–1857), франц. писатель *236*

Тарасов Борис Николаевич, литературовед *4*

Тертуллиан Квинт Септимий Флоренс (ок. 160–после 220), богослов *247*

Тик Людвиг Иоганн (1773–1853), нем. писатель и критик *148, 284*

Тиллих Пауль Иоганн (1886–1965), нем. богослов *4*

Титов Владимир Павлович (1807–1891), литератор, дипломат *60, 61, 77, 168, 200, 268, 270, 284, 291*

Тодд Уильям Миллз III, литературовед *209*

Толстой Лев Николаевич (1828–1910), писатель *91*

Толычова Т. (Новосильцева Екатерина Владимировна, ум. 1885), писательница *22, 33*

Топоров Владимир Николаевич (1928–2005), литературовед, языковед *170*

Трифон (Туркестанов, 1861–1934), митрополит, проповедник, духовный писатель *85*

Троицкий Юрий Львович, историк *20*

Трубецкая (в замужестве Мансурова) Агриппина Ивановна (1795–1861), жена А. П. Мансурова *106*

Тургенев Александр Иванович (1784–1845), археограф, публицист *34, 38, 63, 89, 105, 120, 139, 140, 174, 179*

Тургенев Андрей Иванович (1781–1803), поэт, переводчик *32*

Тургенев Иван Петрович (1752–1807), директор Московского университетского благородного пансиона *31, 32*

Тургенев Иван Сергеевич (1818–1883), писатель *111, 218*

Тургенев Николай Иванович (1789–1871), обществ. деятель, экономист *219*

Тургеневы *31*

Турилов Анатолий Аркадьевич, археограф, историк *91*

Турьян Мариэтта Андреевна, литературовед *50, 56, 267*

Тынянов Юрий Николаевич (1894–1943), писатель, литературовед *19*

Тьер Луи Адольф (1797–1877), франц. историк и полит. деятель *202*

Тютчев Федор Иванович (1803–1873), поэт, политич. мыслитель *134, 201*

Уильямс Бернар, философ *240*

Уэсли Джон (1703–1791), англ. теолог, основатель методизма *249*

Фалассий (VII в.), преподобный, аскетический писатель *97, 274*

Фенелон Франсуа Салиньяк де ла Мотт (1651–1715), франц. писатель и педагог *42, 43, 178*

Феодор Студит (759–826), преподобный, аскетический писатель, настоятель Студийского монастыря *85, 97*

Феодосий Печерский (ок. 1008–1074), преподобный, настоятель Киево-Печерского монастыря *272*

Феофан (Прокопович, 1681–1736), архиепископ, проповедник, гос. деятель *53*

Фергусон (Фергюсон) Адам (1723–1816), англ. философ *51*

Филарет (Амфитеатров, 1779–1857), святитель, епископ Калужский и Боровский, впоследствии митрополит Киевский и Галицкий, брат С. Е. Раича *92, 260*

Филарет (Дроздов, 1782–1867), святитель, митрополит Московский и Коломенский, проповедник и богослов *86, 96, 100, 101, 103, 104, 105, 106, 107, 112, 138, 165, 229, 237, 247, 248, 249, 253, 260, 264, 272, 273, 274, 294*

Филарет (Пуляшкин, 1758–1842), преподобный, иеромонах Новоспасского монастыря *87, 88, 89, 90, 94, 103, 104, 112, 247, 264, 285*

Филиппов Тертий Иванович (1825–1899), публицист, историк *95*

Фихте Иоганн Готлиб (1762–1814), нем. философ *5, 50, 52, 210*

Флоренский Павел Александрович (1882–1937), священник, богослов, философ *91, 94, 244*

Флоровский Георгий Васильевич (1893–1979), протоиерей, богослов, философ, историк культуры *6, 7, 8, 9, 10, 12, 14, 18, 51, 52, 55, 105, 111, 112, 134, 139, 158, 159, 178, 252, 283, 284*

Фонвизин Денис Иванович (1745–1792), писатель *43*

Фонтан Луи де (1757–1821), франц. поэт *37, 254*

Фридлендер Георгий Михайлович (1915–1995), литературовед *169*

Фридрих Каспар Давид (1774–1840), нем. художник *289*

Фризман Леонид Генрихович, литературовед *13, 67, 69, 194, 269*

Фролов Николай Григорьевич (1812–1855), географ *114*

Фуке Фридрих де ла Мотт (1777–1843), нем. писатель *42*

Хайдеггер Мартин (1889–1976), нем. философ *170*

Херасков Михаил Матвеевич (1733–1807), писатель *31*

Хомяков Алексей Степанович (1804–1860), писатель, философ, богослов *6, 19, 44, 103, 108, 110, 113, 115, 117, 120, 123, 133, 142, 144, 145, 150, 152, 153, 154, 267, 269, 270, 277, 280, 283, 285*

Цедергрен, немец из Дерпта, кандидат в учителя для братьев Киреевских *41*

Цедлиц Йозеф Христиан (1790–1862), австрийск. поэт *236*

Цицерон Марк Туллий (106–43 гг. до РХ), римск. оратор и полит. деятель *53*

Чаадаев Петр Яковлевич (1794–1856), философ *6, 44, 114, 269, 270, 281, 282*

Чапек Карел (1890–1938), чешск. писатель *240*

Черкасова Мария Алексеевна (урожд. Кожина, ум. 1817), баронесса, адресат послания В. А. Жуковского *38*

Четвериков Сергий Иванович (1867–1947), протоиерей, духовный писатель *85, 87, 88, 96, 98, 99, 100, 101, 102, 103, 121*

Четверухина Евгения Леонидовна (1883–1974), биограф схимонаха Симона (Кожухова) *257*

Чижевский Дмитрий Иванович (1894–1977), философ, филолог, историк культуры *8, 18, 111*

Чичерин Борис Николаевич (1828–1904), правовед, философ, историк *284*

Шаль Виктор Эфемион Филарет (1798–1873), франц. писатель *239*

Шамиссо Адальберт фон (1781–1838), нем. поэт и естествоиспытатель *126, 236, 292*

Шарипов Александр Михайлович, историк философии *13*

Шварц Иван Георгиевич (1751–1784), профессор философии, глава ордена розенкрейцеров в Москве *30*

Шевырев Степан Петрович (1806–1864), профессор Московского ун-та, историк литературы, поэт *66, 95, 96, 97, 100, 101, 103, 117, 118, 119, 120, 121, 167, 168, 192, 204, 206, 209, 255, 268, 269, 271, 276, 277, 284, 291, 292, 294*

Шекспир Уильям (1564–1616), англ. драматург и поэт *71*

Шелли Перси Биши (1792–1822), англ. поэт *236*

Шеллинг Фридрих Вильгельм Йозеф (1775–1854), нем. философ *5, 43, 44, 48, 49, 50, 51, 63, 81, 139, 146, 147, 148, 149, 150, 154, 184, 196, 202, 207, 210, 282*

Шишков Александр Семенович (1754–1841), писатель, гос. деятель *259, 260*

Шлегели, братья Август и Фридрих *5*

Шлегель Август Вильгельм (1767–1845), нем. критик, переводчик, поэт *236*

Шлегель Фридрих (1772–1829), нем. писатель, критик, философ *149*

Шлейермахер Фридрих Даниэль Эрнст (1768–1834), нем. богослов и философ *5, 81, 149, 158, 249, 251, 265*

Шмидт Сигурд Оттович, историк, археограф *91*

Шнаазе Карл (1798–1875), нем. искусствовед *250*

Шубарт Кристиан Фридрих Даниэль (1739–1791), нем. публицист и поэт *236*

Эйхенбаум Борис Михайлович (1886–1959), литературовед *19*

Экземплярский Василий Ильич (1875–1933), богослов *85*

Эмирсуинова Нурия Каримовна, литературовед *12*

Энгельс Фридрих (1820–1895), нем. полит. деятель *194*

Эрн Владимир Францевич (1882–1917), философ *220*

Эшенбург Иоганн Иоахим (1743–1820), нем. историк литературы и эстетик *53*

Ювеналий (Половцев, 1826–1904), архимандрит, впоследствии архиепископ Литовский и Виленский, духовный писатель, переводчик святоотеческих творений *86, 102*

Юшков Петр Николаевич (ум. в 1805), отец А. П. Елагиной *27, 61*

Юшкова Варвара Афанасьевна (урожд. Бунина, 1768–1797), сводная сестра и крестная мать В. А. Жуковского *73*

Юшковы *27*

Языков Николай Михайлович (1803–1845), поэт *44, 61, 72, 74, 77, 82, 83, 114, 118, 119, 120, 121, 178, 268*

Якоби Фридрих Генрих (1743–1819), нем. философ *51*

Янушкевич Александр Сергеевич, литературовед *3, 5, 11, 12, 18, 19, 21, 29, 31, 34, 53, 54, 129, 211, 214, 236, 251, 280, 281, 284*

Ярослав Мудрый (ок. 978–1054), благоверный, киевский князь *166*

Ястребинецкая Лина, литературовед *20, 82*

Caats A., см. Каатс А.

Christoff P. K., амер. историк *14*

Fontanes см. Фонтан Луи де

Gardt W., нем. историк философии *14*

Gleason A., амер. историк *14*

Müller, см. Мюллер

Rouleau Francois, см. Руло

## Содержание

**Предисловие** ........................................................ **3**

**Часть 1. Очерк истории отношений В. А. Жуковского и И. В. Киреевского (1806–1856 гг.)** .................................. **25**

Глава 1. Отношения В. А. Жуковского с родителями И. В. Киреевского .........26

Глава 2. Участие В. А. Жуковского в воспитании И. В. Киреевского (1812–1821) ........................................................32

Глава 3. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в 1820-е годы..........................44

Глава 4. Заграничное путешествие И. В. Киреевского (1830 г.) ....................56

Глава 5. Издание журнала «Европеец»........................................................67

Глава 6. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в 1830-е годы..........................73

Глава 7. Отношения В. А. Жуковского и И. В. Киреевского с духовными лицами.......................................................................84

Глава 8. В. А. Жуковский и И. В. Киреевский в русских общественных спорах 1840-х годов ........................................................109

Глава 9. Отношения И. В. Киреевского со вдовой и детьми В. А. Жуковского 1852–1856 гг. ........................................................161

**Часть 2. Религиозные искания В. А. Жуковского и И. В. Киреевского** ........................................................ **169**

Глава 1. «Милое вместе»: религиозно-этический идеал сентиментализма в жизни и творчестве В. А. Жуковского и И. В. Киреевского ..........................171

Глава 2. «Деятельность»: идеал общественного служения в мировоззрении молодого И. В. Киреевского ........................................................190

Глава 3. «Мечта»: религиозно-эстетические искания В. А. Жуковского и И. В. Киреевского........................................................206

Глава 4. «Река времен»: пасхальная тема в жизни и творчестве В. А. Жуковского........................................................218

**Заключение** ........................................................ **263**

**Примечания** ........................................................ **267**

**Источники и литература** ........................................................ **295**

**Указатель имен** ........................................................ **323**

Научное издание

**Дмитрий Владимирович Долгушин**

# В. А. ЖУКОВСКИЙ и И. В. КИРЕЕВСКИЙ

## Из истории религиозных исканий русского романтизма

Издатель А. Кошелев

Зав. редакцией М. Тимофеева

Корректор Е. Сметанникова

Подписано в печать 14.07.2009. Формат 60 90[1]/[16].
Бумага офсетная № 1, печать офсетная. Гарнитура QuantAntigua.
Усл. печ. л. 22. Тираж 800 экз. Заказ № 2255.

НП «Рукописные памятники Древней Руси»
№ госрегистрации 1067746430102
Phone: **95-171-95** E-mail: **Lrc.phouse@gmail.com**
Site: **http://www.lrc-press.ru, http://www.lrc-lib.ru**

Отпечатано с готовых диапозитивов в ОАО ордена «Знак Почета»
«Смоленская областная типография им. В. И. Смирнова».
214000, г. Смоленск, проспект им. Ю. Гагарина, 2.